

مكتبة
٢٠٠٦

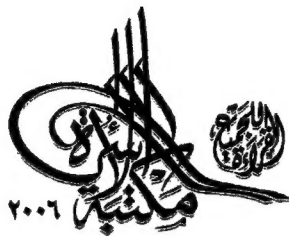
سلسلة الفكر

الشيء حفص

دكتور عصام عبدالله



التَّسَامُحُ



برعاية السيدة
سوزانا مباركة

الجهات المشاركة

جمعية الرعاية الكاملة المركزية
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التربية والتعليم
وزارة التنمية المحلية
وزارة الشباب

المشرف العام
د. ناصر الانتصاري

تصميم الغلاف
د. مدحت متولى

الإشراف الطباعي
محمود عبد المجيد

الاشراف الفنى

د. أيمن الخضر

محمود عبد القليم

صبرى عبد الواحد

الطبعة الأولى
الطبعة الثانية
الطبعة الثالثة
الطبعة الرابعة
الطبعة الخامسة
الطبعة السادسة
الطبعة السابعة
الطبعة الثامنة
الطبعة التاسعة
الطبعة العاشرة
الطبعة الحادية عشرة
الطبعة الثانية عشرة
الطبعة الثالثة عشرة
الطبعة الرابعة عشرة
الطبعة الخامسة عشرة
الطبعة السادسة عشرة
الطبعة السابعة عشرة
الطبعة الثامنة عشرة
الطبعة التاسعة عشرة
الطبعة العشرون

النَّشَاحُ

غفر له

دكتور عصام عبد الله



لوحة الغلاف للفنان عمر التجدي
يدون عنوان - ٢٠٠١ - زيت وخامات متنوعة على قماش - ١٩١ × ١٩١,٥ سم.

كإضافة جديدة لمكتبة الأسرة قدمنا على غلاف كل كتاب لوحة تشكيلية
لفنان مصرى معاصر من مختلف المدارس والأجيال وهذه اللوحات لا تعبر
بالضرورة عن موضوع الكتاب.
وتتقدم مكتبة الأسرة بالشكر لقطاع الفنون التشكيلية بوزارة الثقافة
ومتحف الفن المصرى الحديث على هذا التعاون.

عبدالله ، عصام
التسامح / عصام عبدالله. - القاهرة: الهيئة
المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦.
٩٦ ص : ٢٤ سم.
تسلك ٤-٣٤٧-٤١٩-٩٧٧.
١- التسامح
أ. العنوان

رقم الإيداع بدار الكتب ١٧١٣٥ / ٢٠٠٦

LS.B.N 977-419-347-4

ديوى ١٧٩,٩

توطئة

انطلاقاً من شعار «مكتبة الأسرة» هذا العام: الثقافة لغة السلام، والذي طرحته السيدة الفاضلة سوزان مبارك، انتقلت مكتبة الأسرة حوالى ٣٠٠ عنوان، حاولت أن تقترب من الأجواء الفكرية والثقافية والإبداعية لمفهوم قيمة ثقافة السلام ودعم التسامح، وتعميق قيمة المواطنة والانتماء والمشاركة والمسؤولية المدنية، ودور مؤسسات المجتمع المدنى، وترسيخ قيمة دور المرأة وتعزيز قيمة التجدد الثقافى، والتفكير النقدى، والحوار، والتبادل والتواصل المجتمعى والدولى. وأخيراً إبراز تواصل الإبداع المصرى عبر أجياله المختلفة وتياراته المتنوعة.

إن مكتبة الأسرة من خلال سلاسلها المتنوعة تحاول استيعاب المشهد الثقافى والفكرى والإبداعى فى مصر عاماً بعد عام. وفى هذا العام تطرح أعمالاً جديدة، وتقدم أسماء لم تنشر من قبل فى هذا المشروع الرائد، وتفتح مجالات فكرية وثقافية وأصوات إبداعية جديدة.

وسوف تدور عناوين مكتبة الأسرة ٢٠٠٦ فى فلك سلاسل الأدب، والفكر، والعلوم الاجتماعية، والعلوم والتكنولوجيا، والفنون، والمثويات التى تحتفى هذا العام مع العالم كله بمرور ستمائة عام على رحيل المفكر العربى الكبير عبدالرحمن بن خلدون، الذى يعد واحداً من بُناة الحضارة العربية الإسلامية فى أوج عظمتها وازدهارها، ولأن هذه الحضارة كانت الأساس الذى قامت عليه

الحضارة الأوروبية الحديثة، فابن خلدون يعتبر نموذجًا واضحًا لأهمية حوار الحضارات وطريقة تواصلها.

سيظل هدف مكتبة الأسرة فتح نوافذ جديدة للقارئ المصرى للاطلاع على منابع الثقافة العربية والعالمية وتكوين ثقافته ومعرفته بأيسر السبل، والوقوف أمام ما أنتجته عبقرية الأمم ممثلة فى تراثها الأدبى والثقافى والعلمى والفكرى المستتير، حتى يستطيع القارئ مواجهة العنف والأصولية، والفخر بإسهامات أسلافه العرب فى تشكيل مسيرة الحضارة الإنسانية.

مكتبة الأسرة

تقديم

عندما قال الفيلسوف العربى «الكندى» إن المعرفة هى تراث الإنسانية فى تراكم مستمر من عصر إلى عصر مما يلزمنا أن نتعلم من مكتشفات الشعوب الأخرى فإنه بذلك وضع أهم مقوم للتسامح وهو قبول الآخر وفتح الطريق بذلك أمام ابن رشد وفولتير وكانط وغيرهم من الفلاسفة حيث قال ابن رشد: إن هناك حقيقة واحدة وعدة طرق للوصول إليها وهذا التعدد هو أساس حرية الفكر والتسامح الفكرى، وكان المعيار عند ابن رشد هو «صحة المعرفة» بغض النظر عن ديانة قائلها، وقد ظهرت كلمة التسامح فى كتابات الفلاسفة فى القرن السابع عشر زمن الصراعات بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكية ونادى جميعهم بصورة التسامح بين المخالفين فى رأى والعقيدة، وحق الاجتهاد واتخاذ العقل ميزاناً وحكماً.

فى مفهوم التسامح الدينى قال جون لوك فى كتابه «رسالة فى التسامح»: إنه ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية، والتسامح الدينى يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن خلاص النفوس من شأن الله وحده وأن الله لم يفوض أحداً فى أن يفرض على إنسان ديناً معيناً.

التسامح يعنى الاستعداد لاتخاذ الموقف المتسامح وهو القريب من مفهوم العفو والصفح ولا يعتبر فضيلة إلا عند القدرة على أن يكون الإنسان متسامحاً

أو غير متسامح لأن الإنسان الضعيف أو المضطهد يكون تسامحه عن عدم استطاعته وهكذا يرتبط التسامح بالسلطة والقوة والغلبة. كما أن التسامح لا يعنى قبول الظلم الاجتماعى أو تتجى المرء عن معتقداته وتهاونه بشأنها ذلك لأن التسامح هو التعبير الأكثر كمالاً لحرية الإيمان والتفكير.

إن التسامح هو أكثر من قبول الآخر أو الاعتراف بحقه فى التباين والاختلاف أنه قبول «حق الخطأ» كحق من حقوق الإنسان والمواطن كما جاء فى إعلان ١٧٨٩ الذى صادقت عليه الجمعية الوطنية الفرنسية حيث إن محدودية العقل وقابليته للخطأ هى أساس التسامح.

وفى تاريخ الفلسفة كان التسامح مقومًا أساسيًا من مقومات التفلسف حيث اعتماد الشك فى التفكير الفلسفى والأخذ بمبدأ النسبية فى الحقيقة والاعتراف بالاختلاف ومشروعيته هو التسامح بمعينه، وهناك قاعدة ذهبية فى مختلف الديانات مؤداها أن تعامل الناس كما تحب أن يعاملوك به.

إن التسامح ليس فقط مجرد التزام أخلاقى وإنما أيضاً ضرورة سياسية وقانونية كما جاء فى إعلان مبادئ التسامح الصادر عن اليونسكو سنة ١٩٩٥. إن العالم فى ظل العولمة وصراع الحضارات والتعددية والحركات الأصولية أحوج ما يكون إلى فلسفة التسامح للتعايش مع الآخرين، وقد اختارت مكتبة الأسرة هذا الكتاب الذى صدر طبعته الأولى عام ٢٠٠٦ ليكون ضمن إصداراتها هذا العام.

مكتبة الأسرة ٢٠٠٦

مُقَدِّمَةٌ

في القرن السابع عشر ، أراد لويس الرابع عشر توطيد العلاقات التجارية مع بلاد سيام ، ليشر هناك بالدين المسيحي - حسب رواية بول هازار - في كتابه "أزمة الضمير الأوروبي" . وعرض على ملك سيام أن يتقبل الدين الجديد ، فأجاب بأنه : لو شأنت العناية الإلهية أن يسود العالم دين واحد ، فما كان أيسر من "تنفيذ ذلك الغرض . ولكن حيث أن الله يسمح بوجود أديان مختلفة ، فينبغي أن يستتج أنه يؤثر أن يسبح بحمده عدد لا يحصى من المخلوقات ، كل بمجده طبقاً لأصوله الخاصة، فدهش الفرنسيون عندما سمعوا هذه الكلمات ، إذ أن أمير سيام الذي لا يعرف شيئاً عن علوم أوروبا ، قد شرح بالرغم من ذلك ، في قوة ووضوح ما تدن به الفلسفة .

أن السياميين يتقبلون في أرضهم كل أنواع الأديان ، وملكهم يسمح للبعثات المسيحية أن تمارس التبشير في بلاده بكل حرية : فهل الأوروبيون في مثل تسامحه ؟ .. هكذا تساءل "بول هازار" .

أما السؤال الذي نظرحه في هذا الكتاب فهو : لماذا هو متسامح وليس متعصباً ؟ وما هي المقومات الفلسفية للتسامح ؟ وكيف يمكن أن تتجنب التعصب وتجاوزاته ونحن في مستهل القرن الحادى والعشرين الشاغل بالأصوليات ؟

إن أى حديث عن "قيمة التسامح" لا يكون إلا بقدر ما تمثل هذه القيمة من ثقافة" ، أى بقدر ما تمثل نسقاً من المقومات التى تتكامل وتتناغم من أجل تحقيق تلك القيمة . وبمعنى ما فإن الثقافة المقصودة هى أقرب ما تكون إلى الحالة العقلية أو الذهنية التى تصدر عنها الأفعال الاجتماعية المختلفة ، وتنسجم فى صدورهما عن تلك العقلية أنسجام الأفعال الصادرة عن الشخص الواحد مهما اختلفت هوياتها ومواطنها ، بحيث تؤلف ضرباً من الأسلوب أو من الوحدة التى هى شأن كل سلوك متعقل .

إن الثقافة - حسب تعريف جودنف - ليست ظاهرة مادية ، إذ هى ليست جملة أشياء أو بشر أو سلوك أو عواطف ، وإنما هى كل ذلك . إنها صور الأشياء التى فى عقول البشر، وهى أنماطهم فى إدراك الأشياء وعلاقاتها ، وتأويلاتهم لهذه الأشياء^(١) .

وهكذا فإن قيمة التسامح لا تكون ثقافة إلا بقدر رسوخها كأخلاقية عامة تسوس الناس وتصدر عنها الأفعال . وهذا يندرج فى إطار تصور فلسفى خاص ، لا يعتبر الأخلاق فى خدمة السياسة وإنما يرى أن السياسة يجب أن تخدم مثلاً علماً أخلاقية ، تتجاوز بها معطيات العادة والفطرة والطبيعة .

فإذا كان الناس مدنيون بالطبع ، وهو ما يعنى تعارفهم وتواصلهم ، فإن العلاقة التى يقوم عليها حوارهم اليومى ، كحوار تسامح ليست

طبيعية ، أو من المعطيات اللازمة لخلق الإنسان ، وإنما هي على العكس ، علاقة تتفاعل ضمنها الإرادات تفاعل اختيار . فليست المدنية الطبيعية كافية - إن صحت - لتأسيس الأخلاق ، لأن الطبيعة لا تدفع الناس إلا إلى غير العلاقة الضرورية - التي وصفها أر سطو ومن بعده ابن خلدون وهوبز - باحتياج الفرد إلى الآخرين لتكتمل بذلك حياته ، ليتمكن من سد الحاجات التي تعرض له .

لكن تفاعل الضرورة هذا هو أيضاً أرضية الصراع والحروب التي تنشب بين الأفراد والشعوب من أجل البقاء أو الغلبة أو المال بقدر تعارض تلك الاحتياجات ، ومن هنا فإن التفاعل الذي نقصده ضمن مدنية التسامح هو فضيلة أخلاقية لا ضرورة طبيعية . ولا تقوم الأخلاق دون سيطرة المرء على نزعة الميل الطبيعي للتعصب ، أى بدون السيطرة على أوهام الاطلاق و"المطلقية" ، حتى ولو كان ذلك في المعتقد .

هذا من جهة ، من جهة أخرى فإن تكريس "ثقافة التسامح" اليوم ، وفي ظل العولمة ، أصبح يندرج ضمن جدلية أوسع وأشمل هي جدلية العلاقة الخصبة بين "الخصوصية" و"الكونية" ، أو الثقافة القومية والثقافة العالمية ، وهو جدل يتعين منه على كل واحدة من هاتين الثقافتين أن تعيد النظر في بنيتها ومضمونها .

إن القيم والمسلمات التي تحملها وتنطلق منها ثقافة التسامح - كما سنرى - هي قيم تجعل المناذاة بها ذات بعد كوني ، وتحول مضمونها إلى مضمون كوني ، ولكن العلاقة مع الكوني هي علاقة متبادلة ، تسهم

الثقافة الذاتية في صنعها بقدر ما تسهم في تقبلها والتأثر بها ، وهنا بالتحديد تكمن أهمية البحث أيضاً عن مقومات هذه العلاقة التبادلية الفاعلة ، التي تتجلى في "التسامح الثقافي" الذي بات من العسير تحقيقه في ظل غياب دلالات الحوار ومعاني القيم ومفردات اللغة .

أما قبل

فثمة صعوبات تواجه الباحث في المفاهيم الإنسانية بوجه عام ، أبرزها أن هذه المفاهيم لا يمكن أن تقارب المصطلحات العلمية من حيث الدقة والضبط ، أو أن يجمع فيها الناس على تعريف واحد أو تحديد بعينه . وبعبارة أخرى فإن هناك بونا شاسعاً بين المعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي والمعنى الإجرائي للألفاظ . والصعوبة الأخرى تتجلى في التطبيق بعد التحديد ، أي بالبحث عن "المصادقات" في الواقع والعمل .

وسبب ذلك هو أن المفاهيم الإنسانية تعرف وتحدد أشياء حية ومتحركة ومجردة في ثقافة ما وفي زمن ما ، وهي لا توجد إلا حين ينتجها الإنسان ، فهي موضع عقله وتفكيره ، تتأثر بظروفه المتبدلة وتحييزات المتخولة ، وسلوكه وفهمه المتغيرين .

ونسوق - على سبيل المثال - عينة من الإجابات التي تلقتها منظمة "اليونسكو" عن سؤالها الذي طرحته عام ١٩٩٥ : ما التسامح ؟

التسامح هو احترام حقوق الآخرين وحرياتهم

التسامح هو اعتراف وقبول للاختلافات الفردية ، وتعلم كيفية الإصغاء إلى الآخرين والتواصل معهم .

التسامح هو تقدير التنوع والاختلاف الثقافي ، وهو انفتاح على أفكار الآخرين وفلسفاتهم ، بدافع الرغبة في التعلم والاطلاع على ما عندهم .

التسامح هو الاعتراف بأنه ليس هناك فرد أو ثقافة أو وطن أو ديانة تحتكر المعرفة والحقيقة .

التسامح هو موقف إيجابي تجاه الآخرين دون استعلاء أو تكبر .

يبد أنه يجب التمييز - منذ البداية - بين منهجين في دراسة مفهوم "التسامح" : الأول يعتمد المعاجم والموسوعات والنصوص سواء كانت دينية أو غير دينية ، والثاني يستند إلى التاريخ وممارساته . ولا يغني أى من المنهجين عن الآخر ، إذ إن التسامح لا يتضح إلا عبر هذين المنهجين معاً ، والاقتصار على أحدهما دون الآخر قد يؤدي إلى نتائج خطيرة - فضلاً عن كونها نتائج خاطئة - وأحياناً يكون ذلك متعمداً للتضليل ، فالذين كتبوا عن التسامح وسواه في الحضارة الإسلامية مثلاً ، من خلال التاريخ فقط ظلموا الاسلام وشوهوه ، وكذلك الذين كتبوا عنه من خلال النصوص الدينية فحسب ظلموه أيضاً بإبعاده عن مسرح الحياة وتقلباتها، من هنا ينبغي أن تدرس الحضارة - أى حضارة - ممارسة تاريخية لا مثلاً مجرداً محتجباً في النصوص ، ونصوصاً في الواقع ، لا ممارسة مجردة عن الأسس النظرية .

التسامح فى اللغة العربية

التسامح فى "لسان العرب" لابن منظور ، ثرى المعاني ، ومعظم هذه المعاني مشتق من (سمح) . السماح والمسامحة : أى الجود والعطاء عن كرم وسخاء ، وليس تسامحاً عن تنازل أو منه^(١) .

والمسامحة : المساهلة . وتسامحوا : تساهلوا ، لأن "السماح رباح" كما جاء فى الحديث الشريف ، بمعنى أن المساهلة فى الأشياء تريح صاحبها . وبمعنى حقوقى حديث أن تتسامح مع الآخر يعنى أنك تعترف بحقه . وهذا ليس تنازلاً أو خسارة ، لأن "السماح رباح" .. لك وللآخر .

وتقول العرب : "عليك بالحق فإن فيه لمسحاً ، أى متسعاً" .. فالتسامح حق يتسع للمختلفين ، أو قل أنه استواء فى الاختلاف ، وهو ما نجد تعبيره كامناً فى توصيف "العود السمح" (بين السماحة والسموحة) الذى لا عقدة فيه . كما فى التوصيف البنيوى لتعبير "ساجة سمحة" .

والساجة شجرة أخاذة المنظر تنتج أجود الأخشاب ، وتكون سمحة إذا كان غلطها مستوى النبتة ، وطرفاها لا يفوتان وسطه ، ولا جمع ما بين طرفيه من نبتته ، وأن اختلف طرفاه وتقاربا ، فهو "سمح" أيضاً .

هذا التفكيك الألسنى البنيوى يبين كيف يمكن أن يستدل من مادة (س.م.ح) على قيمة انسانية سامية هى "التسامح" .

بيد أن معظم معاجم اللغة الأخرى ، أوردت لفظة "التساهل" باعتبارها مرادفة للتسامح . يقول "الفيروز آبادى" فى "القاموس المحيط" : المساهلة كالمساحة ، تساحوا : تساهلوا ساهله : ياسره^(٣) .

وذكر عبد الرحيم بن عبد الكريم صفى بور فى "منتهى الارب فى لغة العرب" ساهل : تساهل معه ، وأبدى ليونة فى الطلب . تسامح : تساهل فيه^(٣) . ربما لأن التساهل والتسامح واللين والرفق ، يشير فى الواقع إلى أسلوب معين فى التعامل ، يراد له أن يسود ، ذلك أن الدين سمح والشرعية سهلة ، وهما أسلوب حياة . فلم يشأ الله تعالى أن يكون المؤمنون فى حرج ومشقة وضيق فى دينهم ، لذا جعل الدين يسيراً وخاطب النبي (ص) بقوله "ونيسرك لليسرى"^(٤) .

وكتب الإمام الفخر الرازى فى "التفسير الكبير" بأن "اليسرى هى أعمال الخير التى تؤدى إلى اليسر .. فوفقك للطريقة التى هى أسهل وأيسر، للشرعية وهى الخفيفة البسهلة السمحة"^(٥) .

ويرى "ابن عربى" أن أسهل الطرق إلى الله تعالى هى الشريعة السهلة السمحة^(٦) . فالدين يسر ، وباب الدين يسر . وكان النبي (ص) يقول : "إن خير دينكم أيسره"^(٧) .

نخلص من ذلك أن الدين السطح المتسامح يقف أمام الفكر الدينى المتشدد . والشرعية السمحة السهلة ، هى شريعة الحياة ، والفطرة الإلهية التى تقف على طرف نقيض مع ثقافة دينية ما . وبعبارة أخرى ، فإن

التسامح ينصرف إلى الحياة الدنيا ، فيما يظن أنصار العنف بأن هذا الاهتمام ينصرف إلى الآخرة .

أضف إلى ذلك أن الدين الإسلامى نص صراحة على "التسامح" مع أصحاب الديانات المختلفة ، السماوى منها وغير السماوى ، وقد جاء فى الآية (٦٩) من سورة المائدة : "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" .

أى أن كل الذين يؤمنون بالله ويعملون ما هو صالح ، لا يخشى من أن يعذبوا فى الآخرة أو أن يحرموا من النعيم . مما يعنى أن الإسلام يتجاوز فى تسامحه طوائف المسلمين وفرقهم إلى بقية الديانات والثقافات .. وعندما كان العباسيون فى دار السلام والأمويون يحكمون الأندلس تسامحوا مع الجماعات اليهودية والمسيحية وشهد عصرهم ازدهاراً لا يضاهى للثقافات الثلاث .

وكتب "الكندى" (١٨٠-٢٦٠هـ) الفيلسوف العربى الأول فى الصفحات الأولى من كتابه "الفلسفة الأولى" : أن المعرفة ، وهى تراث الإنسانية ، فى تراكم مستمر من عصر إلى عصر ، الأمر الذى يلزمنا بأن نتعلم من مكتشفات الشعوب الأخرى . وكأنه يعبد الطريق لابن رشد وفولتير وكانط وصولاً لكارل بوبر ووايتهد وبول ريكور وغيرهم ، إذ أنه دشن أهم مقوم للتسامح وهو "قبول الآخر" ، الأمر الذى غاب عن أرسطو فى مدينته . وحسب "ابن رشد" فإن هناك حقيقة واحدة ، ودروب

مختلفة إليها . وتعدد الطرق التي تفضى إليها هو أساس حرية الفكر والتسامح الفكرى فالأديان والفلسفات والعلوم دروب مختلفة إلى هذه الحقيقة الواحدة . "والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له"^(٨) وهو ما يعنى احترام الآخر وقبوله كما هو . لقد طالب "ابن رشد" بالاستفادة من انجازات الفكر ، بصرف النظر عما إذا كان المفكر وثيقاً ، أو يدين بدين آخر ، المعيار عنده هو "صحة المعرفة" . والرشدى الحقيقى يمارس التسامح إلى أقصى درجة ، ذلك لأن وراء كل حقيقتين متعارضتين فى الظاهر "وحدة" بين طرفيهما جهل متبادل .. وحدة فى انتظار من يكتشفها من خلال الحوار .

ويروى أن "ابن رشد" أتاها خير رجل من أهل الصلاح يشفى المرضى من الرجال والنساء بأن يجعلهم ينفقون من المال ما يساوى ثمن العضو المريض كما يقدره . وبدلاً من أن يسارع (الفقيه وقاضى قضاة قرطبة) بالتنديد بالشعوذة ، قال : "هذا رجل يعتقد أن الوجود ينفع بالوجود" .. هكذا كان ابن رشد متسامحاً إلى أقصى درجة^(٩) . لكنه كفر وأحرقت كتبه ، وقتل الحلاج والسهورردى ، بل أن الفرق الإسلامية كفرت بعضها البعض ، وبدلاً من أن تكون العقيدة مصدراً للوحدة والتعاون والتناغم ، أصبحت على يد الفقهاء والمتكلمين مصدراً للانقسام والتنازع والتناحر فى بعض الأحيان .

فقد أدى الاختلاف المذهبى ، فى التاريخ الإسلامى إلى حدوث انقسامات سياسية مزقت وحدة المسلمين وأضعفت شوكتهم . فلانقسام

الخارجي الشيعي في أواخر خلافة علي بن أبي طالب ، والانقسام السنن الفاطمي في العهد العباسي ، وما تبعه من انقسامات سنية شيعية ، ثم الانقسام السنن الشيعي الاثنى عشرى الذى خط الحدود الفاصلة بين الدولتين العثمانية والصفوية ، وغيرها من الانقسامات التى عرفها تاريخ الإسلام السياسى أدت إلى إضعاف الأمة وتبديد طاقتها . بل أن الانقسامات العقدية السياسية لم تقف عند حدود الفرق الكبرى ، كالشيعية والسنة ، وإنما استمرت داخل هذه الفرق . ولا شك أن الانقسامات السياسية لا ترجع جميعاً إلى اختلافات عقدية محضة . فالانقسام الأموى العباسى لم يكن قائماً على أساس عقدى ، وإن لعبت العقيدة دوراً هاماً في بداية الصراع بين البيت الأموى من جهة والبيت الهاشمى ، بفرعيه العلوى والعباسى من جهة أخرى . بيد أن خطورة الانقسام المذهبى تمثلت تاريخياً في تكريس التقسيم والتعصب والفرقة ، مما يصعب تجاوزه^(١٠) .

واليوم ونحن في مستهل القرن الحادى والعشرين ، يحق لنا أن نتساءل : هل نحن أقرب إلى تسامح ابن رشد أم إلى تعصب الذين كفروه ؟ هل تجاوزنا الانقسام والتعصب أم أن التعصب مسناً جميعاً ؟ وباختصار .. هل التسامح هو أحد مقومات الثقافة العربية المعاصرة ؟ ولم ؟ .

يقول سمير الخليل في بحثه المعنون "التسامح في اللغة العربية" ، بأن التسامح هو الفضيلة الغائبة عن معظم الايديولوجيات التى هُمرت بخيلة الشعوب في الشرق الأوسط خلال القرن العشرين ، من القومية العربية إلى

الأصولية الدينية إلى نزعة معاداة الامبريالية ، إلى الشيوعية والاشتراكية العربية ، والطائفية والشعوبية . . إن التسامح الذى يعتبر سمة عامة في الفكر الغربى منذ النصف الثانى من القرن السابع عشر ، وفكرة معاصرة في أذهاننا ، هذا التسامح يبدو في المقام الأول غائباً عن اللغة العربية ، وبالتالي غائباً طبيعياً عن أنماط التفكير كافة والتي تعمل عبر هذه اللغة" (١١) .

وفي موضع آخر يقول : "ليس ثمة ما هو بحاجة إلى تفسير بصدد غياب التسامح ، كفكرة ، عن اللغة العربية . فاللغة ليست لوحة قيادة" (١٢) وفي تصورى أنه لا يوجد فصل بين اللغة والفكر والتاريخ ، أو هذه العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية لا الخطية أو السببية بل الفرق في استحالة الدلالات الاصطلاحية إلى دلالات إجرائية مغايرة للأولى ، ومن هنا يجب أن نقرأ المفاهيم قراءة تزامنية Synchronique .

ويترتب على ذلك ، سؤال آخر هو : هل يمكن الحصول على تكافؤ دلالى خارج حقل ثقافى معين ؟ .. حتى وإن كانت الإشكالية الأساسية في مفهوم "التسامح" هى القدرة على التباين ؟ .



تاريخية المفهوم

لفظة "تسامح" Tolerance مشتقة من الكلمة اللاتينية Tolere أى يعانى أو يقاسى . ومن اللفظة اللاتينية Tolerantia وتعنى لغوياً "التساهل"، وعند علماء اللاهوت : الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين . ومن معانيه أنه سلوك شخص يتحمل الاعتداء على حقوقه دون اعتراض ، فى الوقت الذى يمكنه فيه الرد على هذه الإساءة . كما يعنى استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه حتى ولو كان خطأ أو مغايراً .

وفى اللغة الانجليزية هناك مقابلان لكلمة تسامح ، الأول Tolerance والثانى Toleration ، وهذا أدى إلى تعدد الاجتهادات فى إبراز الفروق بينهما . ففى معجم "ويستر" تعنى كلمة Toleration سياسة التسامح المتبعة مع كل الآراء الدينية وأشكال العبادة المناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد ، بينما تعنى لفظة Tolerance استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد به^(١٣) .

وقد حاول بعض الكتاب التمييز بين هذين اللفظين ، بما يتيح لهم تعيين الأوجه المختلفة للتسامح ، فاقترح "كريك" Crick كلمة Tolerance لوصف فعل التسامح نفسه ، وكلمة Toleration لوصف المبدأ المعلن

والقائل بأن على المرء أن يكون متسامحاً ، وقد لاحظ أن (Tolerance) وجدت أولاً من الناحية التاريخية قبل أن تصك كلمة (Toleration) يقول: "أن ما اعتقده هو أن Toleration تعنى في الاستعمال العادى فعل ممارسة التسامح ، وأنه من السهل تمييزها عن مبدأ التسامح دون الاستعانة بأى تعبير آخر" (١٤) .

وقد ظهرت كلمة Tolerance أولاً في كتابات الفلاسفة في القرن السابع عشر ، أو قل زمن الصراع بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكية. حيث نادى "جان بودان" و "مونتيني" و "اسبينوزا" في "البحث اللاهوتى الفلسفى" ، و "روجر وليمز" في رسالتيه "العقيدة الدموية للاضطهاد بسبب الضمير" ١٦٤٤ و "العقيدة الأكثر دموية" ١٦٥٢ ، و "جون ميلتون" و "جون لوك" في كتابه "رسالة في التسامح" ١٦٨٩ - ١٦٩٢ ، وغيرهم ، بضرورة التسامح بين المخالفين في الرأى والعقيدة ، وحق الاجتهاد ، واتخاذ العقل ميزاناً وحكماً .

وتبدو أولى مفارقات التسامح في كونه يولد دائماً في رحم التعصب ، ويتم استحضاره غالباً في فترات العنف والإرهاب ، وكأنه لابد من تعميده بالدم أولاً حتى تكسب له الحياة ! فقد أصدر الامبراطور "قسطنطين" في أوائل القرن الرابع الميلادى مراسيم التسامح والعفو عن المسيحيين بعد أن عانوا أشد أنواع الاضطهاد الدينى (١٥) ثم اعتنق هو نفسه المسيحية بعد ذلك . واللافت للنظر أن الجهود التى بذلت من أجل إرساء مبدأ التسامح قبل ذلك التاريخ ، كان يقف وراءها رجال ليسوا

مسيحيين من أمثال "تمستيروس" الذى وجه خطاباً إلى الإمبراطور "فالينس" حظه فيه على إلغاء المراسيم التى أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين، وشرح له نظرية جديدة للتسامح - تشبه الى حد كبير نظرية اسبينوزا في القرن السابع عشر - قال فيها : "أن سلطان الحكومة لا يستطيع أن يؤثر فى معتقدات الإنسان الدينية ، وأن الرضوخ للحكومة فى هذا الأمر لا ينتج إلا اعترافات يحدها الرياء والنفاق ، وينبغى إفساح المجال لكل مذهب وأن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة أو غير صحيحة . إن الله نفسه ليبين لنا رغبته فى أن يعبدته الناس بوسائل شتى وإننا نستطيع الوصول إليه من ألف سبيل" (١٦) .

بيد أن مراسيم التسامح هذه ، فقدت مبنائها ومعناها بمجرد أن تمكنت السلطة الدينية من فرض هيمنتها بالكامل فى نهاية القرن الرابع الميلادى ، فقد قام البابا "نوفيلس" فى عام ٣٨٥ بتحويل المعابد الفرعونية (الوثنية) إلى كنائس وأديرة ، مما يدل على عدم تسامحه مع الديانات الأخرى .

بل أن هوس التعصب الدينى امتد إلى الفيلسوفة "هيباشيا" التى : "انتزعت من عربتها انتزاعاً ، وعريت عن ثيابها ، وجرت إلى الكنيسة ، وذبحت ذبحاً وحشياً على يد "بطرس القارى" " والمسيحيين المتهوسين وكشط لحمها عن عظامها بمحار حاد الأطراف وقذف فى النار بأعضاء جسدها وهى ترتعش بالحياة" (١٧) وهذا يخالف دعوة السيد المسيح إلى المحبة والتسامح والصفح ، وثمة مثال فى الكتاب المقدس عن "التسامح" ،

أنه مثال الزارع الذى زرع حنطة فى حقله فإذا بالحقل يمتلئ بالزوان .
وليس فى امكانه اجتثاث الزوان لأن المحصول بأكمله يكون معرضاً
للخطر"^(١٨) .. كان رأى السيد المسيح هو "دعوها ينمian كلاهما معاً إلى
الحصاد ، وفى وقت الحصاد أقول للحاصدين أجمعوا أولاً الزوان ،
وأحزموه ليحرق وأما الحنطة فاجمعوها إلى مخزنى"^(١٩) .

لكن لفظة التسامح فى المسيحية تتكشف من خلال كلمة أخرى هى
"الحلم" . ففى رسالة بولس الرسول إلى أهل "فيلبي" يقول : "إن حلمنا
يجب أن يكون معروفاً لجميع الناس لأن الرب قريب"^(٢٠) والكلمة الأصلية
المتجمة "حلم" هى الكلمة اليونانية Epieikes ، وهى تعنى الروح المستعدة
للتسامح والصنح بدلاً من طلب تنفيذ العدالة وهذه هى المحبة الكاملة .

أما أوروبا المسيحية فلم تعرف التسامح الدينى والسياسى إلا فى القرن
السابع عشر ولم تدرك أنه فضيلة إلا منذ القرن السادس عشر ، بعد أن
دمرت الحروب الطائفية العديد من المدن والقرى وقضت على مئات
الألوف من سكانها . وهنا فقط بدأ الفلاسفة فى التساؤل : لماذا حدث
ذلك ؟ .. لماذا مرق الكاثوليك والبروتستانت بعضهم بعضاً ، وهم ينتمون
إلى دين واحد ، وكتاب واحد ؟ .. هل هناك من طريقة أخرى لفهم
الدين غير هذه الطريقة المتعصبة الملونة بلون الدم ؟

كان "بوسويه" Bossuet أكبر أصولى كاثوليكى فى القرن السابع
عشر، وهو الذى خلغ المشروعية اللاهوتية على سياسة لويس الرابع عشر .

الهادفة إلى استئصال المذهب البروتستانتي من فرنسا خاصة ومن أوروبا بوجه عام .. فما حجته في ذلك ؟

إن حجته كما عبر عنها بعض الباحثين : "إن الاعتقاد المسيحي على طريقة المذهب الكاثوليكي لا يتغير ولا يتبدل على مدار العصور . أنه صالح لكل زمان ومكان لأنه إلهي بالكامل . وذلك على عكس الاعتقاد البروتستانتي الذي تغير أكثر من مرة أو تطور وتحول .. وبمجرد تطوره أو تغيره دليل على زندقته وهرطقته وأنه من صنع البشر .. وبالتالي كيف يمكن أن نساوي بين تراث بشري وتراث إلهي ؟ وكيف يمكن أن نضع البروتستانت الزنادقة على قدم المساواة مع المؤمنين الحقيقيين (الكاثوليك)؟"^(٢١) .

هكذا أصدر فتوى سحقهم وقتلهم وطردهم جماعياً من فرنسا ، وهو ما حصل بالفعل ، فمن لم يقتل منهم ، أو يتراجع عن مذهبه قبل فوات الأوان هرب سراً إلى البلدان الأجنبية ، كألمانيا وهولندا وانجلترا .

وذلك على العكس مما كان يدعو اليه مواطنه المفكر "بيير بيل" Pierre Bayle الذي قال : "لا يوجد شيء أسوأ ، من تقرير هذا المبدأ القائل بأن كل المعتقدين بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبيدوا سائر الأديان . أن هذا يؤدي إلى عودة قانون الغاب وإرجاع الجنس البشري إلى نفس الحال التي يتحدث عنها رجال السياسة ، والتي كان فيها كل فرد سيداً وله الحق في كل شيء ما دامت لديه القوة للاستيلاء عليه"^(٢٢) .

أما "بول دو موشيل" فرأى : "أن التسامح الديني - كما اكتشفته أوروبا في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، سيظل المثال الأبرز للتسامح ، فالمثل المتعددة للمسيحية لم تكن تتعارض مع بعضها البعض بشكل عارض أو طارئ ، وإنما بصورة جذرية ، وكانت تعتبر نفسها : التفسير الحق للدين الشامل"^(٢٣) وهو ما يعرف "بامتلاك الحقيقة المطلقة" في الخطاب الفلسفي المعاصر والواقع أن ما قرره "بيير بيل" عام ١٦٨٦ ، هو نفسه ما ذهب إليه "جون لوك" في منفاه الاختياري بـ "هولندا" حين كتب "رسالة في التسامح" باللاتينية ونشرها دون توقيع عام ١٦٨٩ .

وكان يقصد التسامح الديني بمعنى : "أنه ليس من حق أحد أن يقتحم ، باسم الدين ، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية" . ولهذا ، فإن "فن الحكم ينبغي ألا يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق" ؛ ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن "خلاص النفوس من شأن الله وحده . ثم أن الله لم يفوض أحداً في أن يفرض على أى إنسان ديناً معيناً . ثم أن قوة الدين الحق كامنة في اقتناع العقل ، أى كامنة في باطن الإنسان" .

وبسبب هذه الأفكار هوجم لوك فألف رسالة ثانية في التسامح في يونيو ١٦٩٠ ، ورسالة ثالثة في يونيو ١٦٩٢^(٢٤) .

وبعد سبعين عاماً من رسالة لوك الأولى في التسامح ظهر كتاب "فولتير" (مقال في التسامح) ، وفولتير كان يعتبر نفسه تلميذاً للوك ، ومن أكثر المعجبين به . واستشهد به قائلاً : "انظروا إلى الرسالة الممتازة لجون

لوك عن التسامح "مما يعني أن الفرنسيين والانجليز والأوروبيين بشكل عام كانوا مهمومين آنذاك بمسألة التعصب الديني ويحاولون أن يجدوا لها حلاً .

لكن فولتير يختلف مع لوك عندما يتحدث هذا الأخير عن "المسيحية العقلانية" ، وهو عنوان أحد كتبه . ففي رأى فولتير لا يمكن للمسيحية والعقل أن يجتمعا معاً ، على الأقل بحسب ما كانت المسيحية مفهومة وسائدة في عصره .

أضف إلى ذلك أنه عندما طالب فولتير في "مقاله" بالتسامح مع البروتستانت المضطهدين لم يصل به الأمر إلى حد مساواتهم الكاملة في الحقوق مع الكاثوليك ، لأنه كان يعرف أن ذلك أمر مستحيل في وقته .

والفهم السائد آنذاك كان أصولياً متعصباً ، وبالتالي فإما أن نتبع العقل أو أن نتبع الدين . والأمر محسوم بالنسبة لـ "فولتير" ، ولا يعني ذلك أنه كان ملحداً أو كافراً كما أراد خصومه المتعصبين أن يصوره وفقاً لقاعدة (إما ... أو) ، إما أن تكون مؤمناً أو كافراً . لقد أثبت فولتير العكس ، عكس هذه القاعدة ، أنه يمكن للمرء أن يكون مؤمناً وضد التعصب في الوقت نفسه .

يبد أن البروتستانتية التي تأسست في القرن السادس عشر على يد كل من "لوتر" (١٥٤٦) و "كالفن" (١٥٦٤) و "زوينجلي" (١٥٣٢) ، وحققت انفصلاً صريحاً عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، مما أدى فيما بعد إلى انخيار الوحدة الدينية في الغرب ، هذه البروتستانتية لم تكن متساحة في بدايتها ، فقد خاض البروتستانت Protestantes (أي

المحتجين) حروباً طاحنة مع الكاثوليك عرفت بحرب الثلاثين عاماً الدموية، بدأت عام ١٦١٨ بثورة البروتستانت في بوهيميا وانضم ملك السويد إليهم ، كما انضمت فرنسا وانتهت الحرب بعد أن دمرت اقتصاد ألمانيا في عام ١٦٤٨ بمعاهدة "ويست فاليا" التي تبلور بموجبها مفهوم الدولة بالمعنى الحديث ،أي ذات سيادة ولها حدود معترف بها من الدول الأخرى.

ولما كانت البروتستانتية ترفض الاعتماد على التفسيرات الكاثوليكية للكتاب المقدس ، فقد اضطّر "لوثر" ومن سار على هديه إلى تفسير هذه الإرادة بنفسه ، ومن ثم كانت النتائج التي توصلوا إليها لا تختلف في انتهازيتها عن أوامر أمير علماني لا يهتم أساساً إلا برخاء دولته وازدهارها في رأي غيرهم.

الأخطر من ذلك أنهم أحلوا محل سلطة رجال الدين الروحية مجموعة جديدة من القوانين والتشريعات الدينية كانت أكثر سلطوية واستبدادية ، فحكم كالفن ، على سبيل المثال ، جماعات المؤمنين البروتستانت في مدينة "جنيف" حكماً استبدادياً مطلقاً ، وفرض نظاماً صارماً على المجتمع ، بل كان في كثير من الأحيان أشد عنفاً وبطشاً من محاكم التفتيش الإسبانية الكاثوليكية ، مع الخارجين على عقيدته للدرجة أنه اعتقل الطبيب والفيلسوف الأسباني "ميشيل سرفه" Servet وأمر بإحرقه حياً^(٢٥) .

لقد انتهت دعاوى المصلحين الدينيين التي انطلقت أساساً من حرية الإنسان في ممارسة العبادة وفي فهمه الكتاب المقدس وفي علاقته بالرب

دون وساطة الكاهن الكاثوليكي ، إلى نوع من الثيوقراطية المطلقة وإن تدرت برداء الحرية والفردية في فهم الدين ، وإلى التعصب وعدم التسامح، وهو جريمة نكراء - حسب تعبير وايتهد - يولدها الهوس الإصلاحى دائماً^(٢٦) .

وإذا كان المصلحون الدينيون متعصبين ، شأنهم في ذلك شأن الذين ثاروا عليهم أصلاً ، فإن صفحات التاريخ الحديث ليست أنضر وجهاً في هذا الصدد . هذا من ناحية ، من ناحية أخرى "فإن مذهباً أصيلاً متشدداً مطمئناً لما يتحلى به من حكمة ناضجة قد يفتح صدره لجميع الناس ويوفر لهم "التسامح" والتجاوز عن أخطاء الآخرين ونقائهم . وأن "جون لوك" J.Locke وطائفة Quakers وإرازموس Erasmus لمثل على التسامح الذى يمكن أن يولده "مذهب متشدد أصيل"^(٢٧) .

وكان التسامح يولد من رحم التعصب ، وأن التعصب قد يعقب التسامح ، كما يخبرنا التاريخ ، وأن فرصة التسامح - كما يقول مراد وهبة - ليست في الـ "آيات" isms أو الـ "آيات الجديدة" New-isms وإنما هي في فترات "اللايات" de-isms ، أنه واقع في الفترة الانتقالية من مطلق إلى آخر^(٢٨) .

والسؤال هو : كيف نباعد زمنياً بين المطلقات ؟ أو بالأحرى كيف نطيل هذه الفترة الانتقالية ، التى يظهر فيها التسامح ، لأقصى درجة ممكنة؟ وهل في إمكان فترة "اللايات" أن تكون دائمة ؟

حدود التسامح

لم يكن معظم المنادين بالتسامح مستعدين دائماً للسير بهذا المبدأ حتى نهاية الشوط ، أو في كل الاتجاهات وعلى كافة الصعد . فـ "جون لوك" أكبر المؤيدين لمبدأ التسامح وضع مجموعة من الضوابط ، من يتعدها لا يمكن التسامح معه بأى حال من الأحوال :

١- الترويج لمعتقدات وأصول تهدد بنسف المجتمع نفسه .

٢- الترويج للإلحاد .

٣- الأفعال التى تهدف إلى تدمير الدولة أو التعدى على أموال الآخرين.

٤- الولاء للحكام الخارجيين (الخيانة) .

وواضح هنا أن أغلب هذه الضوابط تخص الدولة لا الدين ، فقد اكتفى لوك بالقول : "إن من لا ينكر تعاليم الكتاب المقدس الصريحة أو من لا يحدث انفصلاً بسبب أمر ليس وارداً بوضوح في النص المقدس لا يمكن أن يكون هرطيقاً أو منشقاً سواء في الفعل أو في الحق ، مهما طعنت فيه أية طائفة من الطوائف المسيحية ، وأعلن بعضها أو كلها أن هذا الأمر ليس وارداً في المسيحية الحقّة" (٢٩) .

الشيء نفسه نجده عند "فولتير" أشهر فلاسفة التنوير ، فهو ضد اضطهاد الأفكار والمعتقدات ، ومن أقوى المنادين بحرية الفكر التي لا تحدّها حدود، وصاحب أشهر مقولة في الحرية وحق الاختلاف في الرأي ، ومع ذلك فإنه جعل حدوداً للتسامح لا يتعداها عندما يتعلق الأمر بشئون "الدولة" والسياسة .. وحسب "راندا" : "فقد كان عصر التنوير مستعداً للتسامح في أمر الاختلاف الديني لا السياسي"^(٣٠) رغم أنه كان أكثر العصور تقدماً من ناحية الفكر السياسي . والواقع أن مفهوم الدولة الحديثة في أوربا ظهر منذ القرن السادس عشر ، واتخذت هذه الدولة صورتين : صورة علمانية وأخرى دينية ، وكلاهما كان يتمتع بقوة هائلة. فالبروتستانتية بتأكيداتها على الجوانية والفردية شجعت الشعور القومي الناشئ بطريقة تفضل أحياناً "دين الدولة" وهي الفكرة التي استحضرتها ميكافيللي من الماضي الوثني . كما عمقت بروتستانتية هنري الثامن ، على سبيل المثال ، من وطنية الانجليز بشكل بالغ ، وهو ما انتهى إلى تثبيت فكرة الأمة أو الدولة .

فالعصور الوسطى لم تعرف القومية رغم وجود الكثير من مقوماتها في تلك الفترة ، لأن الكنيسة الكاثوليكية كانت تفرض سيطرة عالمية لا تعترف بحدود قومية ، والنظام الاقتصادي السائد آنذاك وهو "القطاع" لا يتمشى بحال من الأحوال مع فكرة القومية ، لأن القومية معناها وحدة عناصر الأمة والشعور بها ، كما أنه يقوم على تفرقة جوهرية بين النبلاء من جهة والطبقات الأخرى ، الفلاحين والمحاربين والعبيد ، من جهة أخرى .

أما في عصر النهضة أو الرينسانس Renaissance فقد ظهرت الملكية المطلقة كنظام سياسى جديد على المسرح الأوربي ، كما ساهمت البروتستانتية كما ذكرنا في تصدع الكنيسة الكاثوليكية ومن ورائها الهيمنة الدينية العالمية ، أضف إلى ذلك أن انتشار الحروب السياسية والأطماع الاستعمارية بين الممالك الأوربية ساعد على تأصيل النزعة القومية .

وأصبح الخيار المطروح أمام الأوربي العادى ، هو خيار بين الأخوة في الدين كما كانت تبشر الكنيسة الكاثوليكية ، أو الأخوة في الوطن كما كان يشير أكثر مفكرى النهضة ، وحسم هذا الخيار في حرب المائة عام ، من القرن الخامس عشر وحتى القرن السادس عشر ، بين إنجلترا وفرنسا ، بانفصال كل منهما عن الأخرى بوصفهما دولتين ، ولغتين متميزتين^(٣١).

وهنا نستطيع أن نقف على التحول الجديد الذى طرأ على مفهوم التسامح ، إذ لم يكن أحد من دعاة التسامح الدينى مستعدا للذهاب بهذا المبدأ إلى أبعد مما تقتضيه مصلحة الدولة . وبالتالي أخذ التشريع — "التسامح" يخضع للمصلحة القومية منذ أن بلغت النزعة القومية في أوروبا عنفوانها ، ولذلك اعتبر الكاثوليك في ضوء هذه النزعة غير جديرين بـ "التسامح" لأنهم يدينون بالولاء لسيد أجنبي هو "بابا روما" ، هكذا انقلبت الحجة إلى ضدها ، أو التسامح الدينى إلى لا تسامح على المستوى السياسى .

وترتب على ذلك مجموعة من المشكلات الجديدة المربكة بالنسبة لمفهوم التسامح ، يقول "ميرابو" : "أن الحرية الدينية التى لا حد لها أبداً هى في

نظري حق مقلس إلى حد أن التعبير عنه بكلمة "تسامح" يبدو لي في ذاته ضرباً من الاستبداد . فالسلطة التي تتسامح قد لا تتسامح أيضاً . وهو ما رددته "توماس بين" بقوله : "ليس التسامح مضاداً للتسامح بل هو تزييف له ، فكلاهما ضرب من الاستبداد . وأولهما يعطى نفسه حق منح حرية الضمير ، والثاني يخول لنفسه حق حجبتها" (٣٢) .

أما "برات" فقد طور مقولة اسبينوزا الشهيرة : "ما لا يمكن منعه يجب السماح به" بالقول : "أن كلمة التسامح لا تعبر أبداً عن الاحترام الذي يجب أن يشمل الآراء التي لا تتفق معه ، ذلك لأننا تتسامح مع ما لا نقدر على منعه . والذي يتسامح ما دام ضعيفاً يحتمل جداً أن ينقلب إلى لا يتسامح عندما يزداد قوة" (٣٣) .

فالتسامح Tolerance يعني الاستعداد لاتخاذ الموقف للتسامح . وهو لا يمكن أن يعد فضيلة إلا عندما يمكن للمرء ألا يكون متسامحاً ، فهو قريب من مفهوم "العفو" والصفح . فليس في استطاعتنا أن نتحدث عن موقف متسامح في حال شخص يضطر ، وهو مضطهد وفي موقف الضعيف أن يتحمل الآخرين . لذلك فالتسامح هو من في موقف القوة ، سواء كان في السلطة أو مثلاً للأغلبية ، وهكذا يرتبط التسامح بالسلطة والقوة والغلبة أساساً ، وكل حديث عن التسامح بمعنى قبول الآخرين في اختلافهم - سواء في الدين أم العرق أم السياسة - أو عدم منع الآخرين من أن يكونوا آخرين أو إكراههم على التخلي عن آخريتهم Otherness إنما يعني به في المقام الأول "التسامح" بالمعنى المتقدم .

لقد أثبت العديد من الشكوك والتحفظات حول "التسامح" منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وتردد صداها بشكل قوى فى الموسوعة الفلسفية لـ "لالاند" Laland الذى ناقش مفهوم التسامح مناقشة مستفيضة ، ولم يقبل فى النهاية هذا اللفظ إلا على مضض، ومع كثير من التسامح ، مؤكداً ضرورة أن يعمد الفيلسوف عندما يريد استعماله إلى التنبيه بوضوح إلى المعنى الذى يريده منه .. وإليك بعض مفارقات لفظة "التسامح" كما وردت فى الموسوعة : كلمة "تسامح" تتضمن فى لساننا فكرة اللياقة ، وأحياناً الشفقة ، وأحياناً اللامبالاة.

كلمة "تسامح" تتضمن الازدراء والتعالى بل والطغيان أيضاً ، ويبدو أن فى الأمر شيئاً من الازدراء حين نقول لشخص ما إننا (تسامح) فيما يفكر به . فهذا معناه "أن ما تفكر به لا قيمة له ؛ لكننى أوافق على إغماض عيني" .

كلمة تسامح ارتدت معنى دونياً ، ومهيناً تقريباً للكرامة الإنسانية . وكما قال "اميل بوترو" : "لا أحب كلمة تسامح هذه ، فلتحدث عن الاحترام والتواد والحب .

أن التسامح ليس مثلاً ، وليس حداً أقصى ، إنه حد أدنى لأنه يرتفع بالإنسان إلى مستوى الاحترام والمودة . فالتسامح الذى يكمن فى ترك الحرية لكل فرد للتعبير عن آرائه ، حتى وإن كنا لا نشاطره إياها ، ينبع من الاحترام^(٣٤) .

في كل هذه المعاني والتفسيرات لـ "التسامح" قدر من الحقيقة ، لكن جانباً مهماً من القصة لا يزال ناقصاً ، ذلك أن مصطلح التسامح لا يصف كميات دقيقة يمكن تدوينها وضبطها في صيغ رياضية ، وإنما هو - في جزء كبير منه - تعبير عما يسمعه الناس فيه ، أو يريدون سماعه فيه . فلهذا المصطلح تاريخ طويل ، وهو يدل منذ قرون عديدة ، على أنه فضيلة يصعب تطبيقها تماماً في كل عصر ، وفي كل الأمور . والتسامح بالمعنى الحديث يقتضى ، لا أن يتخلى المرء عن مبادئه ، أو يكف عن اظهارها والدفاع عنها والدعوة لها ، وإنما يعنى الامتناع عن استعمال أية وسيلة من وسائل العنف والتجريح والتدليس ، وبكلمة واحدة ! احترام الآراء وليس فرضها .

ولا يتأتى ذلك إلا بالبحث عن أرضية مشتركة للأنا والآخر ، من أجل الوصول إلى جوهر الحقيقة التي تقف في ثنايا الكليات ، وهذا يفتح الباب أمام إمكانية أن أكون "أنا" على خطأ ، و "الآخر" على صواب ، وربما من خلال الحوار نصل سوية إلى الحقيقة أو على الأقل نقرب منها .

فالإنسان مرهون بالمغايرة والاختلاف وعدم التطابق ، ولا معنى للتسامح أصلاً إذا كانت الأمور كلها تستدعى التماثل سواء في الفكر أو العقيدة ، وربما كان التسامح هو الوئام في سياق الاختلاف والتباين .

من هنا يختلف التسامح تمام الاختلاف عن اللامبالاة أو عدم الاكتراث أو التنازل لشخص كتعبير عن الأدب ، باعتبار اشتقاق الكلمة من لفظة (س.م.ح) . فمن غير المعقول أن أعيش دون معتقدات ولا أهتم بمعتقدات

الآخرين ثم أدعى أنني أبدى تسامحاً إزاء أُنْدَادِي في العقيدة أو المختلفين معي .

أضف إلى ذلك أن التسامح لا يعنى تقبل الظلم الاجتماعي أو تنحى المرء عن معتقداته والتهاون بشأنها ، كما لا يعنى ممارسة دور الحرياء بالثلون بفكر وآخر والقفز من عقيدة إلى عقيدة أخرى ، أو المواطنة الجبانة، ذلك لأن التسامح هو التعبير الأكثر كمالاً لحرية الإيمان والتفكير والتعبير ، أنه تأكيد لمشاعر الضمير والإحساس .

بيد أن خشيتنا المبالغ فيها - حسب كارل بوير - نحن معشر المؤمنين بالتسامح من أن نصبح نحن أنفسنا غير متسامحين ، هي التي أدت بنا إلى الموقف الخطأ ، والخطر الذي يوجب علينا أن نتسامح مع كل شيء^(٣٠) .

فالسؤال عن حدود التسامح هو أكثر الأسئلة مشروعية وأهمية : أينبغي أن نتسامح مع كل شيء حتى "العنف" ؟ أنتسامح مع ما يهدد التسامح نفسه ؟ .

أن التسامح اللاحدود يدمر التسامح ، وقد ناقش الفيلسوف الأمريكي "جون رولز" في كتابه "نظرية العدالة" مسألة القدرة على التسامح مع غير المتسامحين نقاشاً مفصلاً . وقسم السؤال : هل ينبغي التسامح مع غير المتسامحين إلى قسمين : الأول هو .. هل ينبغي للجماعات غير المتسامحة أن تتذمر عندما لا يجرى التسامح معها ؟ . والثاني هو .. هل للجماعات أو الحكومات المتسامحة الحق في ألا تتسامح مع غير المتسامحين ؟ .

للإجابة عن السؤال الأول يمكن الرجوع - حسب رولز - إلى القاعدة
الذهبية : "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به" .. وبالتالي ليس
للجماعات غير التسامحة الحق أن تتذمر عندما لا يجرى التسامح معها .

أما بالنسبة للسؤال الثاني فرأى رولز أنه حين لا يتهدد سريان الدستور
العادل ، فمن الأفضل التسامح مع غير المتسامحين ، أى عندما يكون
الدستور آمناً فلا داعى لقمع حرية عدم التسامح^(٣٦) . غير أن التسامح -
في رأينا - هو أكثر من قبول الآخر أو الاعتراف بحقه في التباين
والاختلاف ، أنه قبول "حق الخطأ" كحق من حقوق الإنسان والمواطن
كما جاء في إعلان ١٧٨٩ الذى صادقت عليه الجمعية الوطنية الفرنسية .

فالحرية التى يولد الناس عليها ، كما تقول المادة الأولى من الاعلان ،
هى حرية مطلقة لا قيد عليها إلا القيد الذى يجعل الناس سواسية فى التمتع
بها . وعبر "ميرابو" Mirabeau خطيب الثورة الفرنسية الأشهر عن هذه
الحقيقة جيداً ، فلا توجد فى نظره حقيقة خارجية ، حقيقة مستقلة عن
الوعى أو سابقة عليه ، إنما الحقيقة بنت الوعى ، إنها ما يراه الفرد فى
داخل وعيه ويعتقده الحقيقة .

ولذا فالآراء كلها ، صحيحها وزائفها ، ذات قيمة متساوية . فحرية
الفكر فى إعلان ١٧٨٩ هى إذن حرية مطلقة . إنها سيادة العقل الفردى
التي نادى بها من قبل "جون لوك" J.Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) المؤسس
الفعلى لفلسفة حقوق الإنسان .

هذا المفهوم الليبرالى للحقيقة يجعل الخطأ - كما يقول ميرابو - له حق مساو لما للصواب من حق ، وهنا تكمن بذور التسامح وأسسها فى الليبرالية المعرفية ونظرياتها عن الإنسان ، فمن ناحية معرفية فإن محدودية العقل وقابليته للخطأ هى أساس التسامح ، وحيث لا يمكن للعقل الوصول إلى الحقيقة ، بمعنى أنه لا يستطيع تحديد صحة أفكاره وعقائده وصوابها ، فإنه مطالب بأن يسلك منهج التسامح إزاء عقائد الآخرين وأفكارهم ، لأن الحقيقة تملكنا جميعاً ولا يستطيع أى منا امتلاكها .

نخلص من ذلك إلى أن التسامح لا يمكن فهمه جيداً إلا إذا وضعناه ضمن سياقه التاريخى فالأفكار لا تنشأ فى الفراغ ولا تنتشر إلا إذا كانت تلى حاجة تاريخية معينة . وهو كمفهوم أخذ حيويته ومجاله فى الغرب سواء فى التنظير أو الممارسة ، بل أنه منظومة "حقوق" كاملة ، وليس مجرد قيمة دينية أو أخلاقية فحسب كما يتشدد الأصوليون دوماً ، ومن ثم فإن أية مقارنة مفاهيمية أو فكرية بيننا وبين الغرب بالنسبة لهذا المفهوم تحديداً مسألة حرجة وعويصة ، فما يزال "التسامح" هشاً متلعثماً فى عالمنا العربى والإسلامى ، بينما هو منظومة ثقافية حضارية هدرت فقرت .



الفلسفة والتسامح

يدلنا تاريخ الفلسفة على أن التسامح كان دائماً مقوماً أساسياً من مقومات التفلسف ، بقدر ما كانت الفلسفة هي أهم مقومات التسامح ، فاعتماد الشك في التفكير الفلسفى والأخذ بمبدأ نسبية الحقيقة والاعتراف بالاختلاف وبمشروعية الخلاف هو التسامح بعينه .

وكانت "محاورات" أفلاطون في تقبل مواقف متعددة متغيرة ، تكشف عن روح التسامح" فالسوفسطائيون يحيون في محاوراته رغم أنه يختلف عنهم اختلافاً كبيراً ، فهو يورد في محاوره "بارمنيدس" وجوه الاعتراض الرئيسية على موقفه الميتافيزيقى الخاص ، وهو يعلن أنه قد يكون على خطأ.

وفي مواقف حاسمة من جداله يقدم ما يسميه فقط بـ "قصة محتملة" ، وهكذا فإن اعترافاً بالحدود الإنسانية ، أى بإمكانية وجود بعض الحق في أنحاء متعددة ، ينجم عن التسامح الذى هو ثمرة التواضع للمخلص .

يقول "فولتير" : "إننا جميعاً من نتاج الضعف ، كلما هشون ميالون للخطأ . لذا دعونا نسامح بعضنا بعضاً ، ونسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل ، وذلك هو المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة" (٣٧).

ونحن مطالبون من أجل تأصيل التسامح ، إلى تجسيد معطيات رئيسية في التعامل والتكامل مع الآخرين ، أهمها أن نصفى إلى الآخرين أيأ كانوا بدافع التعلم منهم لا احترامهم فحسب ، خاصة بحصومنا وأندادنا .

ان تعلم فن الإصفاء إلى الآخرين يعنى ببساطة أننا راغبون في الدنو من الحقيقة واكتشاف أفضل أسلوب للعمل . "فقد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب ونحن عبر تفاهنا حول الأمور بشكل عقلاني قد نصل سوياً إلى تصحيح أخطائنا ، وربما نصل معاً إلى مكان أقرب إلى الحقيقة أو إلى العمل بطريقة صائبة" .

إن مقولة سقراط : "إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه" .. ما تزال حية وفاعلة حتى يومنا هذا ، ومنها اشتقت معظم النتائج الاخلاقية عند إرازموس ومونتيني وفولتير وليسنج وغيرهم ، فالتواضع الذهني والأمانة العقلية تقتضى الاعتراف بقابلية الإنسان للخطأ ، أو ما يسميه بوير بـ "اللاعصمة من الخطأ" ، هكذا تتداخل الابستمولوجيا والأخلاق في مفهوم التسامح بالمعنى الفلسفى .

إن البحث عن الحقيقة ، أو الاقتراب منها ، واللاعصمة من الخطأ ، كلها تقود إلى موقف نقد ذاتي وإلى التسامح . فالمبدأ القائل : علينا أن نتعلم من الأخطاء إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع في الأخطاء ، يعنى أن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى .

ولما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا ، فلا بد أن نتعلم أيضاً أن نقبل - شاكرين - أن يوجه الآخرون انتباهنا إلى أخطائنا ، وعندما نقوم نحن

بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم ، فعلينا دائماً أن نتذكر أننا قد وقعنا نحن أنفسنا في أخطاء .

إننا نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف أخطائنا وتصحيحها ، وهم يحتاجون إلينا أيضاً .. وهذا يؤدي إلى التسامح . أن النقد الذاتى هو أفضل النقد ، لكن النقد من الآخرين ضرورى ، بل يكاد أن يكون له نفس أهمية النقد الذاتى^(٣٨).

أن كلمة "نقد" Critique تحمل شحنة فلسفية دائماً ، والنقد بالمعنى الفلسفى لا يعنى فضح العيوب ولا إثبات التهاوت وإنما هو أقرب إلى المعنى الكانطى : إنه إثبات حدود الصلاحية . واستقلال العقل عند كانط يعنى أنه عقل ناقد ، وهذا هو السبب فى تعريف التنوير للفلسفة بأنها العادة المنظمة للنقد ، وهذا التعريف يختلف عن التعريف التقليدى للفلسفة. كما أن فلسفة كانط النقدية هى أول تراجع مهم للفلسفة أمام العلم ، إذ أنه أغلق باب البحث عن الماهيات أمام النظر العقلى ، وجعل من مشكلة البحث عن شروط إمكانية العلم مشكلة الفلسفة الأولى .

يبد أن الفلسفة قد تنقلب إلى ايدولوجيا أو عقيدة إذا تخلت عن ممارسة "النقد" ، أو حين يترك الشك المنهجي مكانه لليقين المذهبي ، وتخل المطلقية محل النسبية ، ومن ثم تتحول الفلسفة من البحث عن الحقيقة إلى "تقرير" الحقيقة ، وعندئذ "يزول التسامح وينشأ اللاتسامح أو التعصب والعنف فى الفكر والسلوك .

فالبحث عن الحقيقة ليس هو البحث عن اليقين ، وفي مجال الفلسفة نحن نبحث عن الحقيقة وليس عن اليقين ، ولأن الخطأ الإنساني وارد ، ولأن المعرفة الإنسانية كلها ليست معصومة من الخطأ ، فإنها محل شك باستمرار .

ولا يختلف الأمر بالنسبة للعلم ، فهدف العلماء هو الحقيقة الموضوعية وليس اليقين . وهناك دائماً حقائق لا يقينية ، لكن ليس ثمة يقين لا يقيني . ولما كان من المستحيل أن نعرف شيئاً يقيناً في مجال المعرفة البشرية ، فليس ثمة ما نجنه من البحث عن اليقين ، أما البحث عن الحقيقة فهو أمر يستحق ، ونحن نقوم بذلك ، في المقام الأول ، بالبحث عن الأخطاء ، حتى يمكننا تصحيحها .

وعلى هذا فإن العلم هو دائماً افتراضى : هو معرفة حدسية ، ومنهج العلم هو المنهج النقدي ، منهج البحث لإزالة الأخطاء لمصلحة الحقيقة^(٣٩).

ويدل تاريخ العلم - كما يقول وايتهيد - على أن الآراء المتصارعة ليست كارثة ، بل أخرى بما أن تكون الخطوة الأولى نحو اكتشاف الجديد. لقد توصل عالمان شهيران في علم الفيزياء إلى نتيجتين مختلفتين للوزن الذري للنتروجين ولم يشهر أحدهما بالآخر . ولم ينقسم حقل العلوم على نفسه إلى قسمين ، وإنما تمت اكتشافات جديدة ، عنصر غاز الأرجون والوزن الذري . وهكذا فإن الاختلافات الظاهرة في الوزن الذري للنتروجين قد وجدت تفسيراً لها^(٤٠) .

إن التسامح يوفر المناخ المناسب تماماً لتلاقح الأفكار وتخصيبها وتطورها ، ومن ثم الإبداع والابتكار في الفكر .. يقول بوبر : "أن تحقق تقدم حقيقي في ميدان العلوم يبدو مستحيلاً من دون تسامح ، من دون إحساسنا الأكيد أن بإمكاننا أن نذيع أفكارنا علناً ، من هنا فإن التسامح والتفاني في سبيل الحقيقة هما اثنان من المبادئ الاخلاقية المهمة التي تؤسس للعلوم من جهة ، وتسير بها العلوم من جهة أخرى"^(٤١) . ويفهم من عبارة "بوبر" أن التسامح ضروري بالنسبة للعلوم وتقدمها ، وأن هذه العلوم بدورها تكرس التسامح وتوصله ، لذلك كان من الصعب أن يتبلور التسامح بالمعنى الحديث قبل القرن السابع عشر ، ولا يمكن أن نفهم ما ذهب إليه "لوك" أو "فولتير" مثلاً دون الأخذ في الاعتبار ثورة "نيوتن" ومن قبله "كوبرنيكوس" في مجال العلوم الفيزيائية والفلكية وما حققه العلم والفكر من تقدم ، وعندئذ "أصبح الفهم العقلاني ممكناً" .

والعلم ينير العقل ويبدد أوهامه الكثيرة حول العالم ، وحين نتعلم شيئاً جديداً عن العالم وعن أنفسنا يتغير مضمون فهمنا الذاتي ، وقد قلب العلماء صورة العالم التي كانت تتمركز حول الأرض وحول الإنسان رأساً على عقب ، ومن ثم زعزعوا الكثير من المطلقات وبددوا العديد من الخرافات والتابوهات . هكذا ينبغي أن نوضع مفهوم "التسامح" داخل سياقه التاريخي لكي نفهمه على حقيقته . فقد ظهر تلبية لحاجة ماسة في بواكير الحداثة في الغرب ، بيد أن آليات هذه الحداثة ذاتها هي التي دعمت التسامح وخطت به خطوات أبعد وبدون جهود العلماء والفلاسفة أو قل

بدون جسارتهم الفكرية ما كان لمفهوم "التسامح" أن يترسخ في بنية العقل الغربي .

لقد كان مفهوم التسامح "واضحاً في أذهانهم تماماً ، بينما لم يكن له أى معنى بالنسبة لـ "ملاك الحقيقة المطلقة" ، فهو يمثل ما ندعوه اليوم بـ "اللامفكر فيه" أو المستحيل التفكير فيه" حسب تعبير فتحنشتين" و "ميشيل فوكو"^(٤٢) إذ كيف يمكن "التسامح" مع شخص يرفض الحقائق الثابتة المطلقة ؟ كيف يمكن أن نتسامح مع المعارضين للسلطة الدينية والسياسية؟ أليس البابا - وفقاً للعقيدة المسيحية - هو الممثل الشرعى للسيد المسيح على الأرض ، والملك هو ظل الله على الأرض ؟ .



التسامح والمجتمع المدني

حاول الفلاسفة منذ القرن السابع عشر أن يدلّوا مدنية تستند على فكرة "الواجب" : الواجبات نحو الله ، والواجبات حيال الملك ؛ بمدنية تقوم على فكرة "الحق" : حقوق الضمير الفردى ، حقوق النقد ، حقوق العقل ، حقوق الإنسان والمواطن^(٤٦) وإذا أردنا إجلاء الشخصية الأساسية للحضارة الغربية ، أو الحدأة الغربية من خلال الفلسفة سنجد أن هذه الفلسفة سواء كانت مثالية أم واقعية ، نقدية أم تجريبية ، وضعية أم برجماتية ، روحية أم مادية ، تخضع لدينامية داخلية خاصة بها هى : الصراع المستمر من أجل انتزاع الحريات المحسدة للفرد من كل السلطات التى كانت تتحكم فى مصيره وتحاول أن ترسم له مسبقاً خط سيره ، فقد ناضلت الفلسفة ضد السلطة العليا الترنسندنالية ، والسلطة المدنية المتمثلة بالملك، والسلطة الأبوية . ويبدو هذا النضال من أجل الحريات المحسدة للفرد فى موقف هذه الفلسفة تجاه الطبيعة والعلم والفرد^(٤٧) . ومفهوم التسامح كما نفهمه اليوم هو محور مفاهيم الحدأة الغربية ، وهو دارج فى بنية "الحقوق والواجبات" للدولة الحديثة ، وكان اجترأحه وتأسيسه حاجة وجودية وفلسفية ملحة للخروج بالمجتمعات الغربية من أتون حروب التعصب الدينى التى دامت نحو قرن ونصف القرن ، من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر ، ونشرت الموت والحراب والمجاعات والأوبئة .

ولم يكن من مخرج من جنون الحروب الدموية إلا باجترأح "معادلة عقلانية" يمتكم إلى منطقها فى فصل المقال (أو المقام) فيما بين الدين

والسياسة من اتصال . ولعل رسالة "الفيلسوف" الانجليزى جون لوك فى "التسامح" التى نشرها دون توقيع اسمه ؛ والذى دعا فيها للقضاء على بنية التفكير الأحادى المطلق وروح التعصب الدينى المغلق ، وإقامة الدين على العقل ، وبناء منظومة حقوق تؤسس لمفهوم التسامح تعتمد مبدأ فصل المهام بين دور الكنيسة ودور الدولة ؛ قد ساهمت بالنصيب الأكبر فى تأصيل التسامح الدينى وتقنيته على مدى قرون عصر الحداثة. وإذا كان التسامح يعرف بضده وهو "التعصب" Fanaticism ، فإن التعصب فى تاريخ الاجتماع البشرى هو عصب الفكرة الشمولية الأحادية سواء كانت دينية أم وضعية ، كما كان الحال فى أنظمة التعصب الكنسى فى العصور الوسطى ، ثم أنظمة التعصب الايديولوجى فى العصر الحديث (الفاشية والشيوعية والنازية والصهيونية) ، واليوم الحركات الأصولية فى الشرق والغرب : اسلامية ويهودية ومسيحية وهندوسية وسنهالية وتاميلية وصربية ونازية جديدة .. الخ .

والتعصب فى اللغة هو عدم قبول "الحق" عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جهة أو طرف أو جماعة أو مذهب أو فكر سياسى أو طائفية . وهو من "العصبية" وهى ارتباط الشخص بفكر أو جماعة والجد فى نصرتها والانغلاق على مبادئها . والشخص المتعصب Fanatical هو الذى يرفض الحق الثابت والموجود ويصادر الفكر الآخر أو الدين الآخر ، أولاً يعترف بوجود كل ما هو آخر أصلاً ، سواء فى الدين أو المذهب أو الطائفة أو العرق أو الحزب ، وإن ارتبط التعصب فى أذهان الناس بـ "الدين" أساساً ربما لخطورته ، لذا انصب "هم" الفلاسفة على تقويض التعصب أساساً حتى يفسحوا المجال للتسامح . وبدأ الاشتباك الفلسفى اللاهوتى (السياسى) منذ "اسبينوزا" فى أواخر القرن السابع عشر ، ولم يفض تماماً إلا بانعقاد الجمع الكنسى المشهور باسم "الفاتيكان الثانى" بين عامى ٦٢-٦٣

١٩٦٥ ، ثم بإعلان الأمم المتحدة سنة ١٩٩٥ سنة عالمية للتسامح ، وأصدرت في ١٦ نوفمبر في ختام المؤتمر الدولي للتسامح إعلان مبادئ كونياً ، أكد على الالتزام بمواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمعاهدات والاتفاقيات المتصل به . ودعا الدول إلى تأصيل سياسة التسامح في قوانين وثقافة المجتمع لمكافحة مظاهر التعصب الديني والقومي والعنقي وكرهية الأجانب ، والإقصاء والإبعاد والتهميش والتمييز ضد الأقليات الوطنية والدينية والعمال الأجانب والمهاجرين واللاجئين ، وأفعال العنف ضد حرية الأفراد في إبداء الرأي والتعبير الحر وكل ما يهدد الديمقراطية والسلام^(٤٥) .

كان اسبينوزا من أوائل الفلاسفة الذين حاولوا "تفكيك" الأصولية الدينية التي تقدم نفسها باعتبارها الحقيقة الإلهية المقدسة المطلقة ، بالكشف عن طابعها البشري أو الأرضي من خلال الحفر عن الأصول التاريخية للعقائد الدينية ، ليخلص إلى القول بتاريخية كل العقائد والمذاهب ونسبيتها في كتابه العمدة "البحث اللاهوتي السياسي" الذي وجه أول ضربة قاسمة لمزاعم الأصوليين عبر كل العصور ، مدشناً أفقاً جديداً للحدائق في الغرب ، وعلى هذا النحو استطاع أن يجد أهم ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ وللעقيدة من خلال الفلسفة . وتضمن كتابه محاولة مفصلة لعرض الكتب المقدسة _ في اليهودية على الأخص _ من حيث هي تعبير عن ظاهرة تاريخية واجتماعية ، ولربط تعاليمها بطبيعة العصر التي ظهرت فيه ، وإنكار وجود أية دلالة مطلقة لها ، تسرى على كل عصر .

وأدى هذا الربط بين الظاهرة الدينية وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية ، إلى نوع من سعة الأفق في النظر إلى هذه الظاهرة ، بحيث استطاع اسبينوزا أن يتأمل في تسامح كل العقائد ويفهم مغزى كل منها في ضوء ظروفه الخاصة .

وعبر عن ذلك في مراسلاته مع "ألبرت بيرج" Albert Burgh ، الذى كان يمثل وجهة النظر الدينية المتعصبة . ففي الرسالة رقم (٧٦) يرد اسبينوزا على أسئلة "بيرج" وعلى انتقاداته قائلاً : "أما أنت ، يا من تظن أن عقيدتك خير عقيدة ، فكيف عرفت ذلك ؟ هل اطلعت على كل العقائد ، الشرقية منها والغربية ، ما ظهر وما سيطهر ؟ أليس لكل صاحب عقيدة أخرى نفس الحق في أن ينظر إلى عقيدته على أنها أفضل العقائد ؟

هكذا كان اسبينوزا يضيق بالتعصب لأى نص ديني بعينه ، أو أية تعاليم على التخصيص ، وهو ما جعله من أنصار حرية الفكر على مر العصور ، بل أن التسامح والحرية عنده وجهان لعملة واحدة .

ويرى اسبينوزا أن للمرء الحق في مخالفة الحاكم في تفكيره كما يشاء . ففي مجال التفكير ، وفي مجال العقل - مادام صادراً عن العقل لا الانفعال - ينبغي أن تسود الحرية التامة ، على ألا تتناقى مع القانون . أما كبت حرية الفكر فلن تودى إلا إلى الرياء والنفاق ، وهو صاحب أشهر وأعرق مقولة في الحرية والتسامح : "ما لا يمكن منعه يجب السماح به" . يقول اسبينوزا : "هب أن الحرية قد سحقت ، وأن الناس قد أذلوا حتى لم يعودوا يجراؤن على الهمس إلا بأمر حكامهم . رغم ذلك كله فمن المحال المضى في هذا إلى حد جعل تفكيرهم مطابقاً لتفكير السلطة السائدة ، فتكون النتيجة الضرورية لذلك هي أن يفكر الناس كل يوم في شئ ويقولوا شيئاً آخر ، ففسد بذلك ضمائرهم . ويكون في ذلك تشجيع لهم على النفاق والغش"^(٤٦) .

أما إذا كانت الوسيلة إلى كبت الحريات هي ملء السجون بالأحرار ، فإن اسبينوزا يعلق على ذلك بقوله : "أيستطيع المرء تصور نكبة تحل

بالدولة أعظم من أن ينفى الأشراف وكأنهم مجرمون ، لا لشيء إلا لأنهم يؤمنون بآراء مخالفة لا يستطيعون إنكارها"^(٤٧) .

وبمثل هذا الدفاع الجيد عن حرية الفكر يختم اسبينوزا كتابه "البحث اللاهوتي السياسي" الذى كان قد بدأه بدفاع مماثل ، من خلال حملته على التعصب الدينى .

وقد تسربت هذه الأفكار وغيرها إلى القرن الثامن عشر (عصر التنوير) الذى أثبت أنه من أخصب العصور ، من ناحية تقدم الفكر السياسى . ولم يسبق على الإطلاق - حسب كاسير - أن قامت فلسفة السياسة بمثل هذا الدور الحاسم الهام : فهى لم تعد تبدو مجرد فرع من فروع الفكر، بل أصبحت المركز الذى تدور حوله كل أفعال الفكر . وأصبحت كل الاهتمامات النظرية الأخرى تتجه إلى هذه الغاية ، وتتركز حولها"^(٤٨) .

ونشأت سياسات التسامح فى أوروبا من موقف السياسيين المستنيرين ، وإدراكهم العواقب الوخيمة لعدم التسامح . وعندما أصبح واضحاً أن فرض التجانس الطائفى فى كل أنحاء الدولة يتعارض مع الأمن المدنى تخلى الحكام المستنرون عن هذه السياسة ومنحوا رعاياهم "مراسيم سياسة التسامح" .

هكذا فى عام ١٥٩٨ تحول ملك فرنسا "هنرى الرابع" بـ "مرسوم نانث" رعاياه الكالفينيين الحق فى الممارسة الحرة لديانتهم . ومع ذلك فإن الشروط التى تضمنها هذا المرسوم تظهر أن الملك قد أخذ فى حسبانته الموقف المتعصب لرعاياه الكاثوليك . إن إلغاء مرسوم "نانث" سنة ١٦٨٥ فى ظل حكم الملك "لويس الرابع عشر" يظهر بوضوح أكثر من المرسوم نفسه كم أصبحت ضرورية سياسة التسامح الدينى بالنسبة إلى الأمن الاجتماعى فى العصر الذى كانت فيه فرنسا ضعيفة وفقيرة سياسياً

واقتصادياً وثقافياً ، في حين أن البلدان التي استقبلت هؤلاء اللاجئين جنت فوائد ضخمة من هذه السياسة .

فقد صدر مرسوم في "بوتسدام" يلزم اللوثرين بالتسامح مع الإصلاحيين من أخوتهم في الدين ، وكان من بين الخدم المدنيين للدولة البروسية عدد هائل من الفرنسيين البروتستانت . وأثبت فريدريك الكبير أنه عادل ومتسامح كجده . وفي عدد من الكتابات المختلفة كان يزكى سياسة التسامح الديني ويصفها بأنها قاعدة الحكمة السياسية .

وفي سنة ١٧٤٠ ، كتب رداً على سؤال الإدارة الحكومية حول إمكان الكاثوليك أن يكتسب الحقوق المدنية يقول : "أن كل الأديان جيدة بالتساوي ، وحسب الناس الذين يعلنون إيمانهم بها أن يكونوا صادقين . ولو أراد الأتراك والوثنيون أن يجيئوا إلينا ويقطنوا في بلدنا لبنينا لهم المساجد والمعابد . فكل امرئ في مملكتي حر في أن يؤمن بما يريد وحسبه أن يكون صادقاً" (٥٠) . هكذا نجد أن سياسة التسامح التي أيدها فريدريك لم تقتصر على المسيحيين فقط وإنما امتدت إلى الأديان السماوية الأخرى بل والأديان الوثنية ، كما امتدت إلى البلدان الأوربية الأخرى وإن كانت إنجلترا لم تعترف رسمياً بالتسامح المذهبي تجاه الكاثوليك إلا في سنة ١٨٢٩ ، ثم تجاه اليهود سنة ١٨٤٢ ، والملحدين سنة ١٨٨٨ ، ربما بسبب انفصالها عن كنيسة روما ، حيث نصب هنري الثامن نفسه باباً على كنيسة إنجلترا بعد اعتناقه البروتستانتية (٥١) .

وإذا كانت الحكمة السياسية في أوروبا هي العامل الأول في نشوء سياسات التسامح ، فإن أشنع أنواع الجرائم ارتكبت أيضاً باسم الحرية والإخاء والمساواة ، شعار الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، وهي جرائم لم تختلف في شناعتها عن الجرائم التي ارتكبت باسم المسيحية في

الحروب الصليبية ، وفي مطاردة الساحرات وتعذيبهن ، وفي حرب الثلاثين عاماً . لقد كان حكم الإرهاب في عصر روبسيير هو الذى علم "كانط" أن "التعصب" إثم دائماً ، ومن ثم أعيد طرح السؤال القديم المتجدد : هل يمكن أن نتجنب التعصب وتجاوزاته ؟ .. ألا يبين لنا تاريخ كل الديانات وكل الثورات أن الإيمان المتعصب بفكرة أخلاقية – كما يقول "بوبر" – لن يحرف هذه الفكرة فقط بل أنه يحولها أكثر فأكثر إلى نقيضها تماماً ؟ إنه يجعلنا نفتتح باسم الحرية أبواب السجون ؟ وسيجعلنا ننادى بالمساواة بين كل البشر ، لنغلقها على الفور ومن خلفها الأعداء الجدد لحررتنا الجديدة ؟

إن التاريخ يعلمنا أن كل الأفكار الأخلاقية خبيثة ، وأن أفضلها ، كثيراً ما يكون هو الأكثر خبثاً . ولم تكن فكرة المسيحية بالطبع هى التى أدت إلى الإرهاب واللاإنسانية ، وإنما كانت "الفكرة الواحدة" الوحيدة ، الإيمان بمعتقد واحد . ومن هنا فإن إرهاب العقلانية – إرهاب السدين العقلى لروبيسيير – كان أسوأ حتى من إرهاب المتعصبين المسيحيين والمسلمين واليهود . ذلك أن النظام الاجتماعى العقلانى الأصيل مستحيل استحالة المجتمع الدينى الأصيل ، ومحاولة تحقيق المستحيل لا بد هنا أن تؤدي إلى انتهاكات بغضه مماثلة .

لقد أكد برنارد شو أن الحضارة الغربية بها من التعصب مثل ما بكل الحضارات الأخرى ، وأثبت أن ما قد تغير ليس إلا محتوى الخرافات والعقائد ، فقد استبدل بعقيدة الدين عقيدة العلم ، ومن يجرو على معارضة عقيدة العلم فسيحرق على خازوق مثلما أحرق جوردانو برونو فيما مضى من زمان . ومع ذلك فإن لدى الحضارة الغربية القدرة على تحديد نفسها باستمرار وتجاوز أخطائها على الدوام ، وهو ما يفسر سر حيويتها ودوامها إنما حضارة عضوية Organism ، أى أن عناصرها متداخلة متشابكة بينها لحمة ، ومن ثم يصعب تناول جانب منها دون

آخر ، أو حصرها في هذا الجانب دون ذاك ، فقد تزامنت الثورات العلمية والسياسية واللاهوتية ، مستلهمة أفكار الفلاسفة ، وعلى سبيل المثال تبنت الثورات اللاهوتية في الغرب شعار "كانط" : "الدين ضمن حدود العقل فقط" ، وكان "كانط" نفسه قد قام بأهم ثورة في مجال الميتافيزيقا واللاهوت أيضاً ، شبيهة بثورة كوبرنيكوس في مجال الفلك ، وإن كانت أخطر في رأيها لأنها نزعت الوهم العقلائي بإمتلاك الحقيقة المطلقة ، وكشفت عن حدود "العقل" ومحدوديته ، مما كان له أبلغ الأثر في مسيرة الفكر الفلسفي من جهة ، وفي بلورة مفهوم التسامح فلسفياً من جهة أخرى..

فقد أعرب "كانط" ، في نهاية القرن الثامن عشر بوضوح في مقاله "جواب عن سؤال : ما التنوير ؟" ، المنشور عام ١٧٨٤ ، عن العداء الذي يكنه التنوير للميتافيزيقا ، ومن ثم دعا إلى الإنصراف نهائياً عن الأسس التأملية لمفهوم المطلق أو "الله" إذ أننا لا نستطيع معرفته لأن معرفتنا مقصورة على العالم المحسوس وظواهره .

وقد أدى انهيار الأساس الميتافيزيقي لللاهوت - بفضل كانط - إلى تجريد الفكر الديني من وظيفة تحديد أصل الوجود ، وبالتالي من خصائص الفكرة التقليدية "لله" . وتعتبر محاولة كانط من أهم المحاولات الفلسفية في تاريخ الفكر الغربي ، وحسب "هايرماس" : "فإن تمسكين المسيحية (أى جعلها هيلينة أو يونانية) أدى إلى اقتران الدين والميتافيزيقا ، ولم يحل هذا الاقتران مجدداً إلا على أيدي كانط ، الذى وضع حداً بين الإيمان الأخلاقي الخاص بدين العقل والإيمان الوضعي بالوحي ، هذا الإيمان الذى ساهم في تمسكين النفوس ، لكنه أصبح بما ألحق به وبقوانينه وبطاعة هذه القوانين . في النهاية قيداً ، على حد قول كانط نفسه" (٥٤) .

ولا تتضح هذه المحاولة الجسور من خلال تاريخ الفلسفة فحسب وإنما ،
أو بالأحرى ، من خلال تاريخ الأفكار ، ذلك لأن انهيار الأساس
المتافيزيقي لللاهوت ، كان أكبر انجاز حققه العقل الغربي منذ عصر
النهضة الأوروبية Renaissance ، فطوال الفترة الممتدة بين القرن السادس
عشر والقرن الثامن عشر كان العقل الغربي يناضل لفك هذا الارتباط بين
المتافيزيقي واللاهوت ، والذي دمج منذ دخول العقيدة المسيحية في أوروبا
العصور الوسطى ، ولم ينجح في محاولاته حتى مجئ كانط .

ومن ثم مثلت محاولة كانط ضربة قاسمة مزدوجة للميتافيزيقي واللاهوت
في آن واحد ، وكانت الشكوك التي أثارها في كتابه "نقد العقل الخالص"
عام ١٧٨٧ ، تصيب بشكل مباشر مشروعية "المطلق" Absolute . ففي
تصدير الطبعة الأولى من كتابه يقول : "إن للعقل خاصية متميزة في أنه
محكوم بمواجهة مسائل ليس في الإمكان تفاديها . إذ هي مسائل مفروضة
عليه بحكم طبيعته . بيد أن العقل عاجز عن الإجابة عنها ، لأنها تتخطى
كلية قدرة العقل البشرى . وهذه المسائل تدور حول مفهوم "المطلق"
سواء وصفته بأنه "الله" أو الدولة" (٥٥) .

وتبعاً لنظرية كانط في "المعرفة" أصبح "الله" غير معروف نظرياً ، بل
أصبحت معرفته تخرج عن حدود وقدرات العقل الخالص ، من ثم ، فلم
تعد الفلسفة أو العلم قادرين على التعريف بـ "الله" كما حدث على
عهد ديكارت ونيوتن . فالعقل النظري أصبح عاجزاً عن إثبات وجود الله
، ولا مناص من أن تعجز الطبيعة عن كشفه . ولا غرو إذا سمي كانط
"محطم الكل" أى محطم اللاهوت الطبيعي (٥٦) .

التسامح والقاعدة الذهبية

في موسوعة "لاند"، وعلى هامش المناقشات حول كلمة "تسامح" يذكر (ف. روسيل) أنه منذ عشر سنوات ، وبينما كان يلقي محاضرة في كلية إكس - مرسيليا حول الشعور الديني ، قاده الأسباب إلى دراسة ديانات اليابان ، بين أديان أخرى ، ودهش من التسامح السائد في ذلك البلد ، حيث يمكن للفرد الواحد الانتماء إلى عدة أديان ، وحيث يسود الاقتناع بأن تلك الأديان متكاملة .

وتأكد له ذلك حين قرأ في مجلة (Revue) في عددها الصادر في ١٩١٨/١١/١ مقالاً لـ "فينو" Finot حول "الدين والأخلاق في اليابان" قال فيه : "أن الاحترام الممنوح لكل الاعتقادات في صورة تسامح نادراً ما يكون له نظير في البلدان الأخرى ، يعود في المقام الأول إلى استخلاص أقصى حد للفضائل والجمال من كل منها" (ص ١٦٣) .

ويقول في موضع آخر : "لقد قامت الأديان المهيمنة الثلاثة بتقسيم مثالي للعمل . تهم "الشنتوية Shintoism بالحياة الأخلاقية خصوصاً . وتحتكر "البوذية" التطلعات إلى العالم الآخر ، ويكملهما دين كونفوشيوس ، إذ يساعدهما على تأسيس قانون بوشيدو Buschido ، أو هذه المجموعة من مبادئ الفروسية الخاصة بالحياة اليومية" (ص ١٦٥) .

إن الياباني المثقف يرى أن كل الأديان "متكافئة" وأنها كلها تستحق الاحترام عينه . وهو يندهش بعقله المتسامح من صراع المذاهب المسيحية - وحسب لالاند - فإن اليابانيين أكثر من متسامحين ، أو أنهم أحسن تسامحاً .. ذلك أنه يدخل في احترام قناعة الآخر ، وفوق ذلك ، المودة تجاه ما هو حق في التعابير الناقصة عن الحقيقة" (٦٠) .

هل معنى ذلك أن "عدم التسامح" ملازم للأديان التوحيدية أو الإبراهيمية كما يسميها البعض Religions of Abraham ؟ وأن الأديان القائمة على القانون أو تعدد الآلهة أكثر تسامحاً وأقل تعصباً ؟

لقد عبر عن هذا الرأي المؤرخ الفرنسي "جوستاف لوبون" الذي قال : "إن مصر ظلت مثلاً للتسامح الديني ، سواء من داخلها أو من غزاها . فهذا يعترف بديانة ذلك ، وذلك يعبد آلهة الآخر ، إلى أن جاءها المسيحيون ثم المسلمون فعرفت التعصب للحقيقة المطلقة .

وعلى الرغم من أن في الأديان التوحيدية (اليهودية والمسيحية والإسلام) مادة خصبة لتقوية التسامح ، ففسوء الحظ لم تكن الممارسة التاريخية كما يعتقد كثير من الباحثين متسامحة على الدوام . وهناك من يرى أن الأمر ليس كذلك ، وإنما هو أعقد وأعمق ، فالأمموتون بتعدد الآلهة في العصور الكلاسيكية القديمة ، واجهوا مشكلات جمّة في تعايش المعتقدات الدينية المختلفة جنباً إلى جنب ، بصرف النظر عن عبادة الامراطور التي كانت سياسية أكثر منها دينية . فالتسامح لم يكن قائماً

على الوجه الأكمل كما يريد البعض أن يصوره ، أو يجعلنا نعتقد . فـ "سقراط" حكم عليه بالموت لأنه وثق بالصوت الذى فى داخله ، والذى كان متعارضاً مع آلهة مدينة أثينا"^(١١) .

ويذهب البعض إلى أن عدم التسامح يرتبط فى معظم الأحوال بما لدى العقائد المختلفة من طموحات سياسية . وأن التسامح كان يتم إذا لم يكن المعتقد يعبر عن ظاهرة سياسية . وأن تعايش الطاوية والبوذية والكونفوشية فى الشرق الأقصى ، على سبيل المثال ، يمكن تفسيره بأنه ليست فى أية ديانة منها خطورة سياسية .

أما البعض الآخر فيرجع اللاتسامح أو التعصب إلى "الدوجما" Dogma ، وإلى الارتباط الانفعالى بالأبعاد الطقسية للدين ، أى دين ، أكثر من الارتباط بينه العقلية ، وفى الحالتين يكون ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة ، وحيث لا يمكن أن يوجد أكثر من "مطلق" واحد ، فإن الصراع بين المطلقات سيظل قائماً حتى يقضى مطلق واحد جميع المطلقات الأخرى .

وقبل سنوات دعا الباحث اللاهوتى السويسرى "هانس كونج" Hans Kung فى دراسته القيمة "الأديان العالمية والروح العالمية" إلى البحث عن المشترك بين الأديان العالمية لإظهار الروح التى تميز هذه الأديان من أجل التواصل والتفاهم بين البشر . وكان جُل ما أظهره من أمور مشتركة يندرج تحت حقن الأخلاق ، خاصة "القاعدة الذهبية" التى سبق الإشارة إليها : يقول كونفوشيوس : "لا تعامل الآخرين بما لا تريد أن يعاملوك

به". وفي اليهودية : "لا تعامل الآخرين بما لا تريد أن يضطروا إلى معاملتك به". وفي المسيحية : "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به". وفي الإسلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه".

لكن "كونج" لم يقل أن هذه الأمور المشتركة تنفي الاختلافات بين الأديان ، وإنما قال بوجود وضع قواعد مشتركة تقضى على الأخلاقيات المختلفة والمتناقضة والتي تعادى بعضها بعضاً . وهذا الرأي يتبع مسوروث الإيمان بالقانون الطبيعي الذي يفترض أن للقانون والأخلاق مصدراً واحداً مشتركاً ، هو القدرة على فهم الخير بواسطة العقل الطبيعي .

وعلى النقيض من هذا الموروث يعكس "التنوير" أنه ضمن المجتمع العالمي ، تتعايش التوجهات الأخلاقية والدينية المتنوعة ، وأنها المهمة القانون أن تتيح للتنوع أن يتعايش . و "هردر" هو أكثر مفكرى القرن الثامن عشر وشعرائه ممتعا بعمق الفهم والإحساس بذلك ، فكل شعب في نظره صوت فردى يشارك في "هارمونية" عالمية شاملة تضم الجميع بأديانهم وأخلاقياتهم وثقافتهم . ونحن نصادف في مجموعة أغاني هردر القومية ، أغاني تمثل الثقافات المختلفة ، من جرمانية وسلافية وكتلية وسكاندنافية وليتوانية وتركية .

وكانت وراء هذه الزعة الإنسانية الكونية روح دينية عالية جديدة ، زادتها قوة فقد ذهب شلايرماخر إلى القول بـ "الدين العالمى" ، ووضع نظرية له في كتابه "أحاديث عن الدين" ودافع عنها في هذا الكتاب ،

الذى يضم كل أنواع المعتقدات والعبادات . وأصبح من المستطاع انطواء جميع "كفار" العصور الغابرة تحت لواء هذا المثل الدينى الأعلى . وذكر شلاير ماخر أن سائر الاختلافات الدوجماتيقية تبدو غير ذات موضوع فى نظر أى مشاعر دينية حققة . فالدين محبة ، ولكن هذه المحبة لا تتجه إلى هذا أو ذاك أو إلى موضوع متناه أو خاص ، ألها تتجه إلى العالم ، إلى اللاتناهى" (٦٢) .

أما "هانس كونج" فيقول : "أن كل الأديان تقدم الإجابة عن معنى الكلية والحياة والتاريخ بلغة الواقع النهائى The Ultimate Reality الذى يجد نفسه محسوساً فى الدنيا سواء جرى تصوره على أنه البعث فى (اليهودية) أم الحياة الأبدية (المسيحية) أم الفردوس (الإسلام) ، أم موشكا (الهندوسية) أم النرفانا (البوذية) أم الخلود (الطاوية) .

ولكن ليس بإمكان المرء أن يقول بأن الموضوع المشترك فى كل هذه الأديان هو النرفانا أو الفردوس أو موشكا أو ما إلى ذلك ، بل أن الدقة تقتضى التفرقة ، لا بين "براهما" و "الله" و "الطاو" حيث تختلف المصطلحات وحسب ، بل بين المفاهيم المتعددة التى يستخدم لها مصطلح "الله" نفسه . فـ "الله" بمعنى العلة الأولى عند بعض الفلاسفة هو غير "الله" عند المسلمين والمسيحيين واليهود . وهذا ما أدركه "بليزبسكال" حين قال : "أريد إله ابراهيم واسحق ويعقوب لا إله الفلاسفة" .

هكذا نجد أن الأخلاق والدين من حيث المبدأ "مفهومان متمايزان كل التمايز بالرغم من ما يبدو من صلتها الوطيدة . فالدين عبارة عن معتقدات وممارسات تنظم سلوك الإنسان تجاه عالم المقدسات وتزوده برؤية شمولية للكون ، وموضع الإنسان في هذا العالم . أما الأخلاق فهي قواعد وممارسات تنظم سلوك الأفراد بعضهم تجاه بعض وتجاه الجماعة التي يشكلون أعضائها^(٦٣) . والأصل في الأخلاق استقلالها عن الدين^(٦٤) . وارتباط الأخلاق ببعض الأديان ليس مسألة حتمية في تاريخ الدين . ويمكن العثور لدى المجتمعات البدائية على ما يشبه الأخلاق الدينية ، وذلك في "التابو" Taboo الذي يمكن أن يشكل نقطة اتصال فيما بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الدينية ، ونستطيع أن نتبين فيها الأخلاق الدينية بشكل جنيئي^(٦٥) .

ومع ذلك تظل محاولة "كونج" جديدة بالاحترام والتأمل ، فقد نشر كتاباً عنوانه : "نحو أخلاق عالمية : إعلان أولى حول القواعد الأخلاقية المشتركة التي وافق عليها في اتفاقية ١٩٩٣ الممثلون غير الرسميين لزهاء مائة ديانة مختلفة . وفي تاريخ أحدث ، في اتفاقيتي أسيزي وروما ، وافق الممثلون الرسميون للأديان العالمية الرئيسية على مجموعة من القيم المشتركة . وفي ديسمبر ١٩٩٥ التأم اجتماع عدة آلاف من أصحاب الأديان والعقائد المختلفة في كاتدرائية سان جيوفاني في لاترانو (أقدم كاتدرائية في روما) لمقابلة آرائهم على مسألة السلام العالمي .

هكذا أسفرت مقررات مجمع الفاتيكان الثانى ٦٢-١٩٦٥ ، وأثمرت ،
إذ صححت النظرة إلى باقى الأديان والطوائف ، وأجمع المؤتمرون على
مبدأ شمولية الخلاص من منطلق أن لا أحد يمتلك الحقيقة ، لأن الحقيقة
بصفتها حقيقة ، هى التى نملكها .

وحسب "كونج" فإن الحوار العقائدى قائم بذاته ، ولا يحتاج إلا إلى
استراتيجية كشف وإعلان للقواسم المشتركة ، والجهد ، ما لم يسخر فى
سبيل مزيد من المعرفة المتبادلة والاحترام والمحبة المتبادلة بغية توسيع
المشروع الأخلاقى الذى يخدم بدوره مشروع السلام العالمى ، أى أنه إذا
لم يتحول المجتمع العالمى بأسره ساحة للحوار ، يبقى الأخير رهن
الشعارات العقيمة وجلسات التملق والزيف والجمالة .

ويمكن أن يفهم من كلام "كونج" أن أية محاولة لضغط تنوع الأديان
على سرير "بروكست"^(٦٦) للفهم الواحد المشترك يحرم الحوار بين الأديان
من بعده الحاسم ، وقد يودى إلى التعصب . الأمر الثانى أن الحوار منظومة
شاملة لا تقتصر على الأديان فقط وإنما تمتد إلى السياسة والمجتمع بجميع
فئاته وطوائفه وطبقاته وأحزابه .

ومن المصادفات العجيبة ، رغم أن تفسيرها ليس متعلزاً ، أنه فى عام
١٩٦٥ ، وبالتزامن مع انتهاء مجمع الفاتيكان الثانى ٦٢-١٩٦٥ ، صدر
كتاب بعنوان "نقد التسامح الخالص" ، وهو يذكرنا بكانط وكتابه العمدة
"نقد العقل الخالص" ١٧٨١ . فإذا كانت الغاية من نقد العقل عند

كانط، الكشف عن "الوهم" الكامن في عقل الإنسان الذى يدور على
توهم قدرة هذا العقل على "اقتناص" المطلق . فالغاية من نقد التسامح
الكشف عن "الوهم" الكامن في الأنظمة السياسية التى تزعم أنها تتسم
بالتسامح وهى ليست كذلك . والكتاب يحتوى على مقالات ثلاث
حررها ثلاثة فلاسفة ، هم : روبرت بول فولف ، بارنيتون مور وهربرت
ماركيوز . ومع تباين آرائهم إلا أنهم متفقون على أن التسامح ، نظرياً
وعملياً ، ما هو إلا قناع يخفى حقائق سياسية تتسم بالرعب والفساد ،
وعلاصة رأيهم أن التسامح ينطوى على نقيضه وهو عدم التسامح وهذه
هى اشكالية التسامح^(٦٧) .



التسامح والتعددية

يحدد "إعلان مبادئ التسامح" الصادر عن اليونسكو في سنة ١٩٩٥ ، أن التسامح : "ليس فقط مجرد التزام أخلاقي وإنما أيضاً ضرورة سياسية وقانونية" . وهكذا فإن التسامح فضيلة وممارسة تجعل السلام ممكناً بين الشعوب ، باستبدالها الصريح للحرب باللاعنف ، بحيث يتحول إلى تسامح نشيط يمتلك حق العمل علي توحيد الشعوب ووقايتها وحمايتها وتربيتها ، في ممارستها السياسية والمؤسسات الاجتماعية ، وخصوصاً عن طريق الأسرة والتربية وثقافة السلام^(٦٨) .

ومادام أفق السياسة مرتبطاً بممارسة السلام الاجتماعي والمدني ، فإنه مرتبط بالتسامح . إن ممارسة التسامح مبدأ للتعايش والاحترام الآخر ، سواء حدد كصديق أو كخصم أو غير ذلك ، فإنه يشارك مثلنا تماماً في الحياة العامة حيث تتقابل الآراء والمبادئ عن طريق "المسافة المناسبة" التي يهيئها العقد الاجتماعي أو الميثاق الوطني ، ويعد لها حسب مختلف المصالح المتعارضة بالقول والفعل .

هنا يكمن مدلول الوفاق أو التعاون الذي يربط التسامح بالسلام وإحراجاته ، وتنسج الحدود التي تسمح ب بروز أخلاق سياسية ، وبإمكانية ابتكارها . فالتسامح ليس كلاماً معسولاً تغلف به الاختلافات الواقعية للآراء والمعتقدات ، وإنما ممارسة فعلية لهذه الاختلافات في إطار تعاقدى يزاول فيه المختلفون اختلافهم دون عنف أو فرض أو قهر .

وحسب الفيلسوف الفرنسي "ادجار موران" فإن التسامح ضرورة ديمقراطية ، لأن الديمقراطية تنغذى من صراع الأفكار ، وتندثر بصراع

الأجساد . والديمقراطية هي ذلك النظام الذى يحترم عملياً ثلاثة مبادئ أساسية : وهى مبادئ لا يمكن ضمائها إلا فى نظام تمثيلى برلمانى . وهذه المبادئ لا تعود إلى اليونان كما يبدو للوهلة الأولى ، وإنما إلى ثلاثة فلاسفة محدثين هم : جون لوك فيما يخص المبدأ الأول ، ثم جون لوك ومونتسكيو فيما يخص المبدأ الثانى ، ثم جان جاك روسو فيما يخص المبدأ الثالث .

أما المبدأ الأول فهو مبدأ "التسامح" ، ويلزم الدولة بأن تضمن على أرضها حرية التعبير عن المعتقدات السياسية ، والفلسفية والدينية ، بشرط ألا تؤدي هذه المعتقدات إلى إشاعة الاضطراب أو الفوضى فى الساحة العامة للمجتمع .

وينص المبدأ الثانى على ضرورة الفصل بين السلطات الثلاث : التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية . فالسلطة التشريعية هى التى تصدر أو تبلور القوانين ، والسلطة التنفيذية هى التى تطبقها أو تحولها إلى واقع ، والسلطة القضائية هى التى تعاقب من ينتهكون هذه القوانين حتى ولو كانوا من رجال السلطة نفسها .

وهذا المبدأ يهدف إلى إقامة دولة الحق والقانون ، وهى تختلف عن الدولة السابقة القائمة على القوة فقط أو البطش والطغيان .

وأما المبدأ الثالث الذى لا يمكن لأى ديمقراطية أن تنهض وتستمر بدونهُ فهو مبدأ "العدالة" . فالديمقراطية الحقيقية لا ينبغي أن تكفى بكونها ديمقراطية شكلية مفرغة من المساواة والعدل .. فماذا تفعل الحرية إذا كانت الجماهير جائعة لا تملك قوتها ؟ .

يبد أن تراث الديمقراطية الليبرالية ، خاصة فى إنجلترا والولايات المتحدة ، أدرك ضرورة وجود أحزاب المعارضة القانونية . ويعنى ذلك أن على

حزب الأغلبية أو الأكثرية واجب التسامح مع حزب الأقلية المهزوم ، ومن دون سياسة "التسامح" يمكن لسلطة الأغلبية في وقت معين أن تؤدي إلى الدكتاتورية ، وتنتهي فكرة الديمقراطية .

هذا التسامح يعني ، فيما يعنيه ، أن القرارات والإجراءات التي تتخذها الأغلبية ، بما فيها سن القوانين ، يمكن أن تظل موضع انتقاد الجماهير .

هكذا نجد أن الديمقراطية الليبرالية تفرز التسامح وترعاه أيضاً ، وأن التسامح بدوره يحافظ على الديمقراطية من أن تتحول إلى نقيضها (الدكتاتورية) وخطرها المتمثل في الشمولية والدوجماطيقية والعنف . ذلك أن أية محاولة لإعطاء قرارات الأغلبية صفة (الإطلاق) تعني انكار طبيعتها المشروطة . والتسامح يوفر المعيار الذي يمكن به لقرار الأغلبية أن يفهم ويفسر . ففي ممارسة الديمقراطية تحترم الأقلية قرارات الأغلبية ، بما في ذلك طاعة القوانين التي سنت . لكن هذا لا يعني الموافقة كل الموافقة على هذه القرارات ، فيظل للأقلية الحق من خلال وسائل الإعلام في أن تطالب بتعديل القرارات التي تم إصدارها في فترة انتخابية أخرى . ولذلك يجب أن تكون قرارات الأغلبية ذات طبيعة قابلة "للتسامح" .

أضف إلى ذلك أن الإمكانية القانونية في تشكل أغليات جديدة يعني أنه ليس للأغلبية في أي وقت الحق في أن تفعل كل ما في وسعها لمنع مثل هذا التغيير ، حتى وإن لم تكن راغبة فيه . فعلى النقيض من ذلك ، ينبغي للأغلبية الحاكمة أن تقبل هذه الإمكانية على أنها مسألة مبدئية . وأنها لعلامة على ما يمكن أن يدعى تسامحاً بنوياً في جمهورية ديمقراطية أن يسمح قانونياً بتغيير الحكومة وأن يصبح التغيير ممكناً في الواقع . والشروط اللازمة لهذه "المسئولية الحقيقية" هي حرية الإعلام والنشر مع حرية التنظيم والتظاهر .

من هنا يصعب الفصل بين "التسامح" وبين الديمقراطية والتعددية ..
فمع التعددية يحيا الاختلاف ومبرراته ، حيث يقبل الجميع داخل المجتمع
الديمقراطى مبدأ التسامح وحق الاختلاف الذى تفرضه اللعبة السياسية .
وإذا أردنا تكريس التسامح وتأصيله ينبغي أن نعمل على ترسيخ
الديمقراطية ومؤسستها . ان التسامح هو أكثر من مجرد القبول بالآخر ،
إنه الاعتراف بالحق فى التباين ، وقبول الحق فى الخطأ كحق من حقوق
الإنسان ، وعدم منع الآخرين ، أو إكراههم على التخلّى عن آرائهم
Otherness وتلك هى أهم مقومات المجتمع المدنى الحديث ، وفي ذلك
يقول بوبر : " يؤمن الغرب بأشياء عديدة مختلفة ، بأشياء طيبة وأشياء
خبيثة ونوعية هائلة من الأفكار قابلة للوقوع فى الخطأ ، والتسامح . فبعد
أن أهلك الصراع الدينى والمدنى اجتلتا أصبحت مستعدة لأن تسمع من
لوك ، وغيره من رواد التنوير ، بمجادلات عن التسامح الدينى ، وأن تقبل
مبدأ أن الدين المفروض بالقوة لا قيمة له ، واستطاعت الديمقراطيات
المعاصرة بروح التعددية أن تحترم اعتقادات الناس من كل صنف ، بأرائهم
ومعتقداتهم المتباينة " فالجتمتع التعددى هو الإطار الضرورى لتحقيق المعان
والأهداف السياسية " (٦٩) .

أن عالم اليوم أصبح موزعاً بين الإدعاءات المطلقية - Obsolutism
للأمم والأحزاب والطوائف بامتلاك الحقيقة المطلقة الكلية والنهائية ؛
والنسبوية Relativism التى تنكر التسوية الموضوعى لكل الإدعاءات
بالحقيقة المطلقة .

والمطلقية سبب النزاع فى العالم لأنها تستبعد الآخر وتقضيه وتكفره
لأنها لا ترى سوى مطلق واحد ، والنسبوية بإنكارها الموضوعية الحقيقية
والقيم تلترم بما يحقق مصالحها من قيم الأشخاص والجماعات بشكل
انتهازى أحياناً .

أما التعددية Pluralism و هي الموقف الثالث الذى يختلف عن كل من المطلقية والنسبوية ، فهي تعتقد أن الحقيقة والقيم متعددة الأبعاد بحيث لا يمكن لأى فرد أو جماعة الإدعاء الواعى بامتلاك أكثر من بضعة وجوه منها ، وعليه أن يحترم المزايم المختلفة الأخرى.

و "التعددية" فكرة ابتكرها الفيلسوف البرجماتية ، وطرحها الفيلسوف الأمريكى "وليم جيمس" كحل لمشكلة الجمود العقائدى أساساً ، يقول : "ينبغي لإيماننا أن يقف موقف تسامح مع ألوان الإيمان الأخرى ، مع الوعى الكامل بالمسئوليات والمخاطر . وقد ينظر إلى الإيمان على أنه عامل شكلى فى العالم ، وإن كنا بسلوكنا نحدد معالمة ، ونشكل ما يكون عليه طابعه الكلى" (٧٠) .

واليوم تتنازع العالم فكرتان : "الصراع" و "الحوار" بين الثقافات - والحضارات والأديان . ومن ثم عادت إشكالية "التسامح" وأطلت برأسها من حديد وبقوة ، وإن كانت هذه المرة ليست كالمرات السابقة ، لأنها لم تعد قاصرة على الدين أو السياسة وإنما تتجاوز كل المجالات الأخرى إلى "الثقافة" بالمعنى الواسع للكلمة . "أن تزايد الصراعات العنصرية والقومية والأصولية أدى إلى وضع قضية "التسامح" وحدودها فى خطة عمل المجتمع الفكرى العالمى ، وهكذا فإننا الآن - ونحن فى منعطف القرن - نشعر كبشر ، أننا فى حاجة أن نعيد صيغة التسامح من جديد ، وبمعنى آخر نحن فى حاجة إلى أن نقرر حدود التسامح" (٧١) . هكذا يصبح (الحوار أو الصراع) بين الثقافات أو داخل الثقافات المشكلة الوجودية للسياسة الواقعية المستقبلية . ولا مفر من إعادة التفكير فى العلاقات السائدة داخل عالم متعدد الثقافات من أجل تأمين السلام الدائم بتعبير "كانط" .

والمطلوب الآن "نزع سلاح الثقافات" ! فخلال تاريخ تطوره الطويل لم يصبح الكائن البشرى جزءاً لا يتجزأ من الدولة فقط بل هو يتمي قبل كل شئ إلى "ثقافة" وديانة محددين ، وهنا يكمن المفتاح لأى حل دائم لتواصل الثقافات المتعددة . ومن الواضح حتى الآن أن العولة الاقتصادية والمادية لا تقود مطلقاً إلى الوحدة الإنسانية السلمية كما حاول البعض اقناعنا" بل تقود إلى تجانس خطير قابل للانفجار فى أى لحظة .

علينا إذن تغيير الاتجاه فالصفة الكونية للثقافة لا تعبر عن نفسها من خلال البحث عن المطلق بل عبر الانفتاح على العالم .. فإن ثقافتى متواجحة على الدوام مع ثقافة الآخرين ، والآخر هو أنا أيضاً ، وهذا هو جوهر "السلام" ، أو قل ثقافة السلام ، وهى السبيل لمعالجة مشكلات التهميش واللامبالاة والكراهية والعنف ، كما جاء فى إعلان اليونسكو ١٩٩٥ إن التسامح فى حقيقته تربية مستمرة ، فمشاعر ضبط النفس وقبول الآخر والإدراك بأننا نعيش فى عالم واحد تشترك فيه الأفكار المختلفة وتتعايش فيه الأعراق والجنسيات جنباً إلى جنب هو نوع من التسامى فوق المطامع والمصالح الضيقة ، أى أن التسامح يقضى بأن نرى مصالحنا فى إطار مصالح الآخرين .



التسامح والعولمة

كان "كانط" سابقاً لأوانه بزمان طويل ، ولم يكن من السهل قبل أكثر من مائتي سنة ، أن يحلم أحد بتشكيل نظام عالمي جديد يتجاوز كل القوميات ، أو بقانون دولي كوسموبوليتي لحل الخلافات التي قد تنشأ بين الأمم ، وذلك في كتابيه : فلسفة الحق ، ومشروع للسلام الدائم بين الأمم .

الأهم من ذلك أنه طرح - ولأول مرة - إشكالية العلاقة بين الوحدة والتنوع داخل الحضارة الكونية المستقبلية من الناحية الفلسفية ، وتحديدًا في ضوء مناهج التفسير العلمي . فقد بحث في فصل هام من كتابه "نقد العقل الخالص" ناحية خلاف أساسية في مناهج التفسير، وقال أن أحد المنهجين يتبع مبدأ "الوحدة" ، بينما يتبع المنهج الآخر مبدأ "التنوع" .

ويحاول المبدأ الأول رد الظواهر المتباينة إلى حد مشترك . بينما يرفض المبدأ الآخر قبول هذه الوحدة المزعومة أو التشابه المزعوم . فهو دائم البحث عن الاختلافات بدلاً من تأكيد الملامح المشتركة . ولا تعارض فعلى بين المبدأين في نظر كانط ، لأنهما لا يعبران عن أى اختلاف أو نطولوجي أساسي ، أى اختلاف في طبيعة الأشياء في ذاتها وماهيتها .

أنهما يمثلان بالأحرى اهتماماً مزدوجاً للعقل الإنسانى . فلا يمكن للمعرفة الإنسانية الاهتمام إلى غايتها إلا إذا اتبعت الطريقتين معاً ، وعينت

بالاهتمامين معاً. فعليها أن تعمل وفقاً لمبدأين "منظمين" مختلفين : مبدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف ، مبدأ الوحدة ومبدأ التنوع أو تعدد الأجناس .

ولا غناء عن القاعدتين على السواء ، كى يقوم العقل الإنسان بمهمته . فما يحقق الموازنة للمبدأ المنطقي القائل بانطواء الأشياء تحت جنس واحد - أى المبدأ الذى يؤكد الهوية - هو المبدأ الآخر بوجود أنواع مختلفة ، والذى يطالب بوجود جوانب متعددة فى الأشياء وتنوع فيها ويوعز إلى الفهم بضرورة توجيه قدر متساو من الاهتمام إلى المبدأين . ويعبر كانط عن هذا المعنى بقوله : "أن هذا الاختلاف يفصح عن نفسه فى اختلاف حالة الفكر عند الباحثين فى الطبيعة . فبعضهم ينفر من القول بتعدد الأجناس ، ويركز دائماً على وحدة الجنس . بينما يسعى البعض الآخر دائماً لتقسيم الطبيعة إلى أنواع مختلفة بحيث يكاد يشعر المرء باليأس من إمكان إرجاع هذه الظواهر إلى أية مبادئ عامة"^(٧٣) .

ويصح ما ذكره كانط هنا عن دراسة الظواهر الطبيعية ، على دراسة بعض ظواهر الحضارة أيضاً ، إذ إن وجود شئ من التنوع بين المجتمعات البشرية أمر جوهري لتوفير حافز ومادة لأوديسية^(٧٤) الروح البشرية ، كما قال وابتعد فى كتابه "العلم والعالم الحديث" :

"إن الأمم الأخرى ذات العادات المغايرة ليست أعداء بل هبات من الله، فالتناس يتطلّبون فى جيرانهم قرابة تكفى للفهم ، واختلافاً يكفى لإثارة الانتباه ، وجلالاً يكفى ليبعث على الإعجاب والتسامح شرط لابد منه لنمو الحضارة وتطورها ، وبدون التسامح يهدر كثير من الخبرة الإنسانية

القيمة . ويستطرد "وايتهد" : "أن روح التسامح سوف تنتشر حين يطوف الناس حول العالم ويقصرون المسافة المكانية ، ويقومون برحلات في الزمان فيتعرفون على حياة الماضي . ذلك يؤدي إلى الاعتراف بأن الأمم الأخرى ذات العادات المغايرة ، ليست أمماً معادية بل هى عطايا الله" (٧٥) .

وفي العقد الأخير من القرن العشرين طرحت قضية الكونية والخصوصية بقوة ، على بساط البحث العالمى وبدلاً من مجرد النظر إلى فكرة "الكونية" باعتبارها متعلقة بالمبادئ التى يمكن أن ينبغى أن تطبق على الجميع . وبدلاً من معاناة "الخصوصية" بوصفها تشير إلى ما يمكن أو ينبغى أن يطبق عملياً فقط ، يقترح "رونالد روبرتسون" أن يرتبط الأثنان سوياً بوصفهما جزءاً من المركب العالمى .

أن كونة الخصوصية وتخصيص الكونية يرتبط بشكل وثيق بما أطلق عليه "أراجون أبادورى" : "التوتر بين المهيمنة الثقافية والتعددية الثقافية" ، وهو ما اعتبره "المشكلة المركزية للتفاعلات العالمية اليوم" (٧٦) . فالملمح المركزى للثقافة العالمية اليوم هو سياسات الجهد المتبادل حول الوحدة والاختلاف ، فى افتراس كل للآخر ، ونحو المناادة ، رغم ذلك ، بالنجاح فى اقتناص الفكرتين التنويريتين التوأمين والخاصتين بالكونى والخاص (٧٧) . كما تبلورتا على يد هرذر وكانط . وقد حدد المنظر الروسى "ميخائيل باختين" Bakhtine مبدأ "الآخريّة" بقوله : "إننا نحقق فى النظر إلى أنفسنا ككليات ، ولذا فإن الآخر ضرورى ، حتى ولو كان ذلك مؤقتاً ،

لاستكمال فهمنا لذواتنا". إن الذات تختبئ في الآخر ، وترغب أن تكون ذاتاً أخرى للآخرين ، وأن تحترق عالمهم كآخر ، وتطرح عنها ثقل الذات المتفردة ..

ومنذ بدايات القرن العشرين ، تعددت الحقول المعرفية التي اهتمت بالقضايا المتصلة بالذات والآخر ، وأسهم هذا التعدد جزئياً في انتاج معان متعددة ، بل وأحياناً متباعدة ، لكلا المفهومين . وكان وليم جيمس أيضاً هو أول من قدم صياغة نظرية حول مفهوم "الذات" نهاية القرن التاسع عشر ، لتتالى بعده إسهامات "جيمس بالدوين" Baldwin ، وتشارلز كولي Cooley ، وجورج ميد Mead ، وغيرهم ، وكلها أكدت مكونين أساسيين الأول معرفي ، والثاني تقييمي ، وكلاهما يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها ومع الآخر ، بما يشي بعدم غياب أى من هذين المكونين عند تحديد معنى كل من الذات والآخر .

والعولمة - حسب روبرتسون - عملية ذات شقين : تخصيص ما هو كوني ، وكونه ما هو خاص . لقد أصبح تخصيص ما هو كوني فرصة للبحث عن أسس عالمية ، وظهور حركات منشغلة بالمعنى "الحقيقي" للعالم ، وهي حركات (أفراد) تبحث عن معنى العالم ككل .

أما كونه ما هو خاص ، فتشير إلى الكونية العالمية للبحث عما هو خاص ، وعن الأنماط المتجذرة لتحسيد الهوية . والأصولية هي غلط من التفكير والممارسة ، أضحي مؤسسياً على مستوى العالم بقدر واسع فيما يتعلق بالقرن العشرين^(٧٨) .

وهو ما يؤكد "ديفارج" في كتابه "العولمة" : "إن العولمة إذ تنتشر في كل أرجاء الأرض مرجعيات وقيماً غربية ، تستثير ردود أفعال الثقافات الأخرى التي تشعر أنها مهددة بالزوال بسبب العقلانية والعلمنة . ومن هنا يأتي تفجر الحركات الأصولية باعتبارها سعيًا للنقاء المفقود ، ولعصر ذهبي ترغب في استعادته لحظة البداية حيث لم يفسد الإيمان بعد - أكثر منها محاولات لا شعورية لتحديث العقيدة ، مثلما فعل البروتستانت في القرن السادس عشر ، زاعمين أنهم يجسدون المسيحية "الحقة" وأعادوا تجديدها عبر الحوار الحميم والمباشر مع الرب دون وسيط .

ففي نهاية القرن العشرين ، شعر الأفراد والشعوب التي اجتثت جذورها - أو كادت - ولم تعد تجد في الدولة القومية إطاراً لا ينسازع للأمن والهوية، أنه لم يعد بمقدورها الاستثمار في الايديولوجيات التي تدعى أنها عالمية ، أو الإيمان بأنها مصدر أساسي للتضامن والحماية في مواجهة تلاطم أمواج العولمة" (٧٩) .

هكذا ينبغي أن تؤخذ مسألة "الأصوليات" ، وفكرة "صراع الحضارات" ، بأخذ الجد ، وكلاهما من إفراز العولمة ، وهما قد دانا "التسامح" في الصميم ، والسلام العالمي في مقتل ، بل ومعظم مكتسبات العصر الحديث .

فقد شهدت فترة انطلاق العولمة الحديثة والممتدة من حوالى ١٨٧٠ حتى منتصف العشرينيات ، إلحاحاً كبيراً على استلهاهم التراث والهوية داخل سياق عالم مطرد الضغط والعولمة . وطبيعى أن تتبع غالبية الرغبة في

هذا الاستلهم من مستجدات الضغط العالمى وانتشاره الملازم للتوقعات حوله .

ففى أثناء الفترة الممتدة بين عامى ١٨٧٠ - ١٩٢٥ ، تم التوصل رسمياً إلى مستجدات بشرية جغرافية ، فى إطار ضبط النطاق الزمنى للعالم مثلاً ، وإنشاء حط للمواعيد الدولية ، والتبنى العالمى للتقويم الجريجورى ، وتأسيس شفرات تلغرافية وإشارية دولية .

فى الوقت نفسه ظهرت حركات دينية انشغلت بالعلاقة بين ما هو محلى وما هو محلى له صفة عالمية ، من أهمها المسيحية الوحدية التى سعت إلى تجميع التراث الدينى للعالم ، فى خطاب توفيقى ثقافى مدروس .

وعلى الجبهة العلمانية ، كان للحركة الاشتراكية الدولية أهداف مثيلة، لكنها كانت أكثر طموحاً ، من حيث أنها سعت للتغلب على الخصوصية باسم الدولية .

لقد تأسس الاستخدام المعاصر لمفاهيم مثل "الابسس" و "الأصول" و "الأصولية" ، فى نفس الفترة المذكورة تقريباً ، وفى الولايات المتحدة تحديداً^(٨٠) .

ففى هذه الفترة انتشر الوعى بالكونية بسرعة ، نتيجة ظهور الوسائل المتطورة حديثاً فى السفر والاتصال ، مثل الطائرات واللاسلكى ، مما أدى إلى زيادة حدة الوعى بالاختلاف، وكونية الاختلاف أيضاً . وإذا كان البحث عن الأسس ملمحاً متصللاً بالعمولة ، وأيضاً مظهرًا للثقافة الكونية ، فإن الأصولية تسهم فى إبراز العمولة ، بنفس القدر الذى سلطت به العمولة

الأضواء على "الأصولية" .. لكن ينبغي التمييز - حسب روبرتسون - بين الأصولية داخل العولمة ، والأصولية ضد العولمة ، وبين الكونية المؤيدة للأصولية والمعارضة لها^(٨١) .

وهكذا عدنا من جديد إلى المربع رقم واحد - إن جاز التعبير - بالنسبة للأصولية ، وإلى مفهوم "التسامح" ونقيضه "التعصب" ، لأن الأصولية هي الأصولية ، في كل زمان ومكان ، سواء كانت ضد العولمة أو معها ، وهو ما يريد روبرتسون إقناعنا به ، وكأن هناك أصولية طيبة أليفة ، وأخرى شريرة عدوانية ، ذلك لأن الأصولية هي بنية ذهنية وحالة عقلية تقصى الآخر وتلغيه بإدعائها امتلاك الحقيقة المطلقة ، وحيث أن هناك دائماً مطلق واحد - حسب الدكتور مراد وهبه في معظم دراساته - لابد أن يسود ، فلا بد أن ينشأ "صراع" بين المطلقات ، وهو ما عبرت عنه الصياغة المدروسة لـ "صدام الحضارات" The clash of civilizations عام ١٩٩٣ ، والتي نشرها "صمويل هنتنغتون S.Huntington في مجلة (شئون خارجية) Foreign Affairs ، والتي طورها في كتاب يحمل نفس الاسم فيما بعد .

ولعل سر ذبوع وانتشار دراسة هنتنغتون ، رغم كل ما قيل عنها ، هو أن جميع أطراف الصدام أو الصراع كان راغباً في تصديق هذه النبوة التي حققت نفسها بنفسها ! فما هي خلفية هذا الإجماع الذي حول هذه النظرية - النبوة إلى قناعة راسخة لدى جميع الأطراف ؟

في صيف ١٩٩٣ أقدم هنتنحتون ، الخبير السابق في إدارة "ليندون جونسون" محاربة التمرد في فيتنام ، ومن ثم مدير مؤسسة الدراسات الاستراتيجية في هارفارد ، على نشر دراسته سائلة الذكر ، رداً على المنظر المنافس في وزارة الخارجية الأمريكية ، الأمريكي من أصل ياباني "فرانسيس فوكوياما" صاحب أطروحة "نهاية التاريخ" .

وبالنسبة إلى هنتنحتون ، فقد وضعت هزيمة الاتحاد السوفيتي حداً لجميع الخلافات الايديولوجية لكنها لم تنه التاريخ . فالثقافة وليست السياسة أو الاقتصاد ، هي التي سوف تحكم العالم . والعالم ليس واحداً . الحضارات توحد العالم وتقسمه .. الدم والإيمان ، هذا ما يؤمن به الناس ويقاثلون ويموتون من أجله" (٨٢) .

والنزاعات بين الحضارات هي المرحلة الأخيرة من النزاعات في العالم الحديث . ففي العالم الغربي كانت النزاعات ، بعد معاهدة "ويست فاليا" قائمة بين الأمراء والملوك والأباطرة . وبعد الثورة الفرنسية وقعت النزاعات بين الأمم . ونشبت في القرن العشرين بين الايديولوجيات (الشيوعية ، والاشتراكية القومية ، والديموقراطيات الليبرالية) . وكانت الحربان العالميتان حروباً أهلية غربية ، وكذلك الحرب الباردة . وحلست اليوم المواجهات بين الحضارات . والحضارة هوية ثقافية تحددها عناصر موضوعية (اللغة والدين والتاريخ والعادات .. الخ) ، وعامل ذاتي ، ألا وهو الهوية التي يقررها الأفراد لأنفسهم .

ولعل أخطر ما تطرحه أطروحة هنتنغتون هو : إذا كان السؤال المطروح في النزاعات الايديولوجية : "مع أى جانب تقف؟" ، ومن ثم كان بوسع الناس اختيار معسكرهم وتعديله ، فإنه في النزاعات بين الحضارات يكون السؤال " من أنت ؟ " ، وعندئذ لا يكون التغيير ممكناً ! من هنا رأى البعض أن أطروحة هنتنغتون لم تكن تشخيصاً لواقع بقدر ما كانت تحريضاً لتفزيـم الحضارات الأخرى غير الحضارة الغربية -- الأمريكية، ومحاربة الحضارة الإسلامية أساساً ، والدليل على ذلك ما حدث في يوغوسلافيا السابقة اعتماداً على مقال هنتنغتون حيث تم اعلان الحرب الشرسة على المسلمين هناك باعتبارهم لا ينتمون إلى العرق الصربي^(٨٣) .

وهذه النظرية الغربية (العنصرية جداً) كغيرها من النظريات الفاشية والنازية ، ترفض الآخر وتدعو إلى محاربته ، ومن ثم تطلق التعصب والعنف من عقالة وتنسف التسامح من أساسه .

فوفقاً لآراء هنتنغتون فإن المحور المركزى للسياسة العالمية في المستقبل سيكون على الأرجح المواجهة بين العالم الغربى من جهة وبقية العالم من جهة أخرى ، وموقف ذلك العالم إزاء قوة الغرب وقيمه .

ومع ذلك تظل قيمة أطروحة هنتنغتون إنما ألفت الضوء مجدداً على أهمية العوامل الثقافية والدينية في العلاقات الدولية ، وأن الثقافة قد تكون سبباً في التعصب والحروب وليس مقوماً للتسامح والسلام .

والواقع أن الغرب يعتبر ثقافته هي النموذج المثالى للمعقولية ، ومن هنا ينشأ عدم التسامح في عصر الحداثة وما بعدها ، ذلك لأن هناك علاقة بين

"الانتصار النقائى" أو بالأحرى "التعالى النقائى" الذى يتجنب أى تناقض (تواصل ، تفاعل ، حوار) ، وبين "التعصب" . كما أن هناك علاقة بين امتلاك الحقيقة والاكتفاء الذاتى الذى يستند إليه "التعصب" ، وهو ليس إلا إقالة "للآخر" ونفياً له .

وقد طرح "توماس مكارثى" تنوعات متعددة لمفهوم الواقع والمعتولية ، مشيراً إلى أن هذه القضية تنطوى على عدة اعتبارات عملية ذلك : "أن مبادئ البرهان العلمى لا يمكن أن تكون معياراً للحكم على مدى سلامة مبادئ معينة للتفكير ، ومدى مكانتها فى حياتنا ، وعلى تحديد مجالات الحياة"^(٨٤) .

ويرى أن ضعف الأدلة ضد "نسبية المعتولية" مردود إلى "مفهوم صارم عن المعتولية محكوم بقوانين البرهان العلمى" . ولهذا فهو يدعو إلى مفهوم أعم للمعتولية يضم بين جناحيه العقل العلمى والعقل النظرى - حسب كانط - حتى لا تتحدد المعتولية بـ "المنهج العلمى" وحده^(٨٥) .



الهوامش والمراجع

أولا : الهوامش

(*) Goodenough, ward H: Cultural Anthropology and Linguistics. In Dell H. Hymes (ed.), Language in culture and society: A Reader in Linguistic and Anthropology Harper, New York, ١٩٦٤., p. ٣٦ .

١. مادة (ص.م.ح) : في لسان العرب لابن منظور ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٢٠٨٨ .

٢. الفيروز آبادي : القاموس المحيط ، دار إحياء التراث العربي ، ج ١ ، ص ٤٦ .

٣. سيد عطاء الله مهاجراني : التسامح والعنف في الإسلام ، ترجمة : سالم كريم ، رياض الريس للكتب والنشر ، ط ١ ، بيروت ، ابريل ٢٠٠١ ، ص ٤٠ ، ٤٢ .

٤. القرآن الكريم ، سورة الأعلى ، الآية ٨ .

٥. الإمام الفخر الرازي : التفسير الكبير ، ج ٣١ ، ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

٦. محي الدين بن عربي : تفسير القرآن الكريم ، دار الأندلس ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج ٢ ، ص ٧٩٦ .

٧. صحيح البخاري : كتاب المناقب ، الحديث رقم ٢٧ ؛ وكتاب الأدب الحديث رقم ٨٠ ، وكتاب الحدود، الحديث رقم ١٠ ؛ وصحيح مسلم : كتاب الفضائل الحديث ، ٧٧ ، ٧٨ . انظر : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ؛ ج ٧ ، ص ٣٦٤ - ٣٧٠ .

٨. ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق :
البير نصري نادر ، بيروت ١٩٩٥ ، ص ٣٥ .

٩. محمد علال سي ناصر : ابن رشد .. العقل والتسامح ، في رسالة اليونسكو ،
العدد ٣٠٤ ديسمبر ١٩٨٦ ، طبعة القاهرة ، ص ٢٤ .

١٠. لؤي صافي : العقيدة والسياسة ، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (١١) ،
المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيرندن ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة
١٩٩٦ ، ص ٦٨ .

١١. سمير الخليل (وآخرون) : التسامح بين شرق وغرب ، ترجمة : ابراهيم
العريس ، دار الساقى - بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٢ ، ص ٥ .

١٢. المرجع نفسه : ص ١٨ .

١٣. **Tinder (G) : Tolerance, Toward a New Civility,**
Amherst: Univ. Of Massachusetts Press, ١٩٧٦, p. ٣.

١٤. بيتر ليكولسون : التسامح كمثال أخلاقي ، دار الساقى - بيروت ،
١٩٩٢ ، ص ٢٨ ، نقلاً عن : محمود حميدة محمود : فلسفة التسامح ،
دراسة تاريخية معاصرة ، دار الهاني للطباعة والنشر ، القاهرة ٢٠٠٠ .

١٥. **Birger A. Pearson & James E. Goehringm edit: The**
Roots of Egyptian Christianity, Philadelphia, ١٩٨٦,
pp. ٢٠٧-٢٣٢.

١٦. حسن حنفي : التسامح ، في الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء
العربي ، ط ١ ، بيروت ١٩٨٨ ، ص ٢٤٥ .

١٧. برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ج ٢ ، ص ١٠٣ .
١٨. C.H. Dodd: The Parables of the Kingdom, London, ١٩٦١, p. ١٨٤.
١٩. الكتاب المقدس : العهد الجديد ، الإنجيل متى ، الإصحاح ١٣ ، آية ٣٠ .
٢٠. المرجع نفسه : رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبس ، الإصحاح ٤ ، آية ٥ .
٢١. لالاند : الموسوعة الفلسفية ، تعريب : خليل أحمد خليل ، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، ٢٠٠١ ، ط ٢ ، ثلاثة مجلدات ، المجلد الثالث ، ص ١٤٦٩ .
٢٢. عبد الرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٩٦ ، ص ٦٠ .
٢٣. انطوان جارايون : القانون واللغة الجديدة للتسامح ، مجلة ديجون ، العدد ١٧٦/١٢٠ ، ص ٦٠ .
٢٤. جون لوك : رسالة في التسامح ، ترجمة : منى أبو سنة ، تقديم ومراجعة : مراد وهبة ، المشروع القومي للترجمة (٢٨) ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط ١ ، ١٩٩٧ ، ص ٧ .
٢٥. ارنست بلوخ : فلسفة عصر النهضة ، ترجمة : الياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠ ، ص ٣٠ .
٢٦. جونسون : فلسفة وابتعد في الحضارة ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٣٨ .

٢٧. المرجع نفسه : ص ٣٩ و ٤٠ .
٢٨. مراد وهبة : ملاك الحقيقة المطلقة ، دار قضاء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٩ ، ص ٣٥ .
٢٩. جون لوك : رسالة في التسامح ، ص ٦٩ .
٣٠. جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ، ترجمة : جورج طعمنة ، ج١ ، دار الثقافة - بيروت ١٩٦٥ ، ص ٥٣٩ .
٣١. لويس عوض : ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ١٠٤ .
٣٢. راندال : مرجع مذكور ، ص ٥٤١ .
٣٣. لالاند : الموسوعة الفلسفية ، ص ١٤٦٢ .
٣٤. المرجع نفسه : ص ١٤٦٣ - ١٤٦٦ .
٣٥. التسامح بين شرق وغرب : مرجع مذكور ، ص ٧٦ .
٣٦. Rawls (J): The Theory of Justice, New york, ١٩٧١, pp: ٦٦ - ٧١.
٣٧. كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل ، ترجمة : د. أحمد مستجير ، الألف كتاب الثاني (٢١٠) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٦ ، ص ٢٣١ و ٢٣٢ .
٣٨. المرجع نفسه : ص ٢٤٦ .
٣٩. المرجع نفسه : ص ١٥ .

٤٠. جونسون : فلسفة وابتعد في الحضارة ، ص ٣٦ و ٣٧ .
٤١. كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل ، ص ٢٣٨ .
٤٢. لودفيج فيتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة : الدكتور عزمى إسلامي ، مراجعة وتقديم : الدكتور زكي نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨ ، ص ٩٢ .
٤٣. بول هازار : أزمة الضمير الأوروبي ، ترجمة : جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوي ، مقدمة طه حسين ، دار الشروق ١٩٨٧ ، ص ٣ - ٤ .
٤٤. جورج زيناتي : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ١٦ ، ١٩٩٣ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .
٤٥. ميلاد حنا : قبول الآخر ، ط٤ ، الاعلامية للنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، (الوثائق) : ٢٩٠ ، ٣٠٥ .
٤٦. فؤاد زكريا : اسينوزا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ٢٢٥ .
٤٧. المرجع نفسه ، ص ٢٢٥ .
٤٨. المرجع نفسه ، ص ٢٢٥ .
٤٩. أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ترجمة : د. أحمد حدى محمود ، مراجعة أحمد خاكي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ٢٣٦ .

٥٠. كان فريديريك الكبير هو القرنين الغربي للملك ميام ، مما يؤكد أن التسامح كمفهوم انساني هو بنية عقلية وحالة ذهنية في المقام الأول لا يرتبط بدين معين أو بشرق أو غرب .

٥١. في عام ١٥٣١ خرج الملك هنري الثامن عن سلطة بابا روما وفصل الكنيسة الانجليزىة عن الكنيسة الأم في روما وأعلن نفسه رئيساً أعلى للكنيسة الانجليزىة بسبب رفض البابا طلاق الملك من كاترين أراجون وزواجه من آن بولن ، وفقاً للتعاليم الكاثوليكية .

٥٢. Langdon Gilkey: Idea of God Since ١٨٠٠, in the Dictionary of the History of Idea, Vol. ٢, p. ٣٥٦.

٥٣. Idem

٥٤. يورجن هابرماس : الإيمان والعلم ، في مجلة "فكر وفن" ، يناير ٢٠٠٢ ، ص ٤١ .

٥٥. كانط : نقد العقل المحض ، ترجمة ، موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي، بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٢٥ .

٥٦. باومر (فرانكلين - ل) : الفكر الأوروبي الحديث ، الاتصال والتفسير في الأفكار من ١٦٠٠-١٩٥٠ ، ترجمة : د. أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ، جـ ٢ ، ص ٦٢ .

٥٧. المرجع نفسه ، ص ٦٢ ، ٧٢ .

٥٨. ليسنج : تربية الجنس البشرى ، ترجمة وتعليق وتقديم : د. حسن حنفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ط ١ ، ١٩٧٧ ، ص ١٤٦ .

- ٥٩ . باومر : الفكر الأوروبي الحديث ، جـ ٣ ، ص ٢٥ ، ٢٦ .
- ٦٠ . لالاند : الموسوعة الفلسفية ، ص ١٤٦٥ .
- ٦١ . هناك محاولات عديدة لإعادة تقييم محاكمة سقراط من جديد ، انظر بشكل خاص : أى . أف . ستون : محاكمة سقراط ، ترجمة ، نسيم مجلى ، المشروع القومى للترجمة (٣١٦) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .
- ٦٢ . كاسير : الدولة والأسطورة ، ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .
- ٦٣ . فراس السواح : دين الإنسان ، بحث فى ماهية الدين ومنشأ الدافع الدينى ، دار علاء الدين ، دمشق ١٩٩٩ ، ص ٧١ .
- ٦٤ . المرجع نفسه ، ص ٧٢ .
- ٦٥ . المرجع نفسه ، ص ٧٣ .
- ٦٦ . سرير "بروكروست" Procrustes يضرب به الخلل فى لى ذراع الحقائق والأشياء وحسب الأسطورة اليونانية فقد كان هناك سريران يجبر الغرباء على النوم عليهما فإذا كان المرء أكبر من السرير قطعت رجلاه ، وإذا كان أصغر من السرير مطت رجلاه بالقوة .
- ٦٧ . مراد وهبة : مقدمة الرسالة فى التسامح لجون لوك ، مرجع مذكور ، ص ٨ ، ٩ .
- ٦٨ . عبد الكبير الخطيى : السياسة والتسامح ، ترجمة : عز الدين الكتانى الأدريسى ، المشروع القومى للترجمة (١٠٢) المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٩ .

٦٩. كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل ، ص ١٨٢ .
٧٠. ولیم جیمس : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧ ، ص ١٨٩ .
٧١. أيوانا كوجورادى : التسامح وحدود التسامح الدينى ، مجلة ديوجين ، العدد ١٧٦ / ١٢٠ ، ص ١١٧ .
٧٢. مادة (س.ل.م) فى لسان العرب لابن منظور .
٧٣. كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ص ٢٣٨ .
٧٤. ملحمة هوميروس ، والأوديسية تصور ، كما هو معروف رجلة البطل أوديسوس عائداً إلى وطنه بعد حرب طروادة ، وما صادفه من مخاطر ، وما عبره من عوالم غريبة . ولهذا يستعار اسمها لكل رحلة من هذا النوع.
٧٥. جونسون : فلسفة وابتهد فى الحضارة ، ص ٣٨ .
٧٦. رونالد روبرتسون : العولة .. النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية ، ترجمة : أحمد محمود ، نورا أمين ، مراجعة وتقديم : محمد حافظ دياب ، المشروع القومى للترجمة (٧٨) المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٨ ، ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .
٧٧. المرجع نفسه ، ص ٢٢٢ .
٧٨. المرجع نفسه ، ص ٣٥٧ .

٧٩. فيليب موررو ديفارج : العولة ، ترجمة : كمال السيد ، شركة الخدمات التعليمية (على الشلقان) بالتعاون مع المركز الثقافي الفرنسي بالقاهرة ، مطابع الأهرام التجارية ، ٢٠٠١ ، ص ٩٦ .

٨٠. روبرتسون : ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

٨١. المرجع نفسه ، ص ٣٦١ .

٨٢. Samuel Huntington: "The Clash of Civilization", Foreign Affairs. U.S.A., Summer ١٩٩٣, p. ٢٢-٤٩.

٨٣. باسكال بونيفاس : إرادة العجز ، ترجمة : حليم طوسون ، كتاب العالم الثالث ، دار العالم الثالث ، القاهرة ١٩٩٦ ، ص ٢٢ ، ٢٥ .

٨٤. McCarthy (T): The Critical Theory of Jurgen Habermas Hutchinson, London, p. ٣١٩.

٨٥. Idem.



ثانيا : المراجع

أولا : المراجع العربية

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الكتاب المقدس .
- ٣ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، تحقيق : البهر نصرى نادر ، بيروت ١٩٩٥ .
- ٤ - باومر (فرانكلين - ل) : الفكر الأوروبي الحديث ، الاتصال والتغير في الأفكار من ١٦٠٠-١٩٥٠ ، ترجمة : د. أحمد حمدي محمود ، أربعة أجزاء ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ .
- ٥ - يدوى (عبد الرحمن) : الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦ .
- ٦ - بلوخ (ارنست) : فلسفة عصر النهضة، ترجمة : الياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠ .
- ٧ - بوبر (كارل) : بحثاً عن عالم أفضل ، ترجمة : د. أحمد مستجير ، الألف كتاب الثاني (٢١٠) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٦ .
- ٨ - يونيفاس (باسكال) : إرادة العجز ، ترجمة : حليم طوسون ، كتاب العالم الثالث ، دار العالم الثالث ، القاهرة ١٩٩٦
- ٩ - جرابون (انطوان) : القانون واللغة الجديدة للتسامح ، مجلة ديوجين، العدد ١٢٠/١٧٦ .
- ١٠ - جونسون (أ) : فلسفة وابتهد في الحضارة ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغى ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ١٩٦٥ .

- ١١ - جيمس (وليم) : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧ .
- ١٢ - حنا (ميلاد) : قبول الآخر ، الإعلامية للنشر ، ط ٤ ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .
- ١٣ - الخطيبى (عبد الكبير) : السياسة والتسامح ، ترجمة : عز الدين الكتانى الأدريسى ، المشروع القومى للترجمة (١٠٢) المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .
- ١٤ - الخليل (سمير) : التسامح بين شرق وغرب ، ترجمة : إبراهيم العريس ، دار الساقي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٢ .
- ١٥ - ديفارج (فيليب مورو) : العولمة ، ترجمة : كمال السيد ، شركة الخدمات التعليمية (على الشلقاني) بالتعاون مع المركز الثقافى الفرنسى بالقاهرة ، مطابع الأهرام التجارية ، ٢٠٠١ .
- ١٦ - راندال (جون هرمان) : تكوين العقل الحديث ، ترجمة : جورج طعمة ، ج ١ ، دار الثقافة - بيروت ١٩٦٥ .
- ١٧ - رسل (بتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ .
- ١٨ - روبرتسون (رونالد) : العولمة .. النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية ، ترجمة : أحمد محمود ، نورا أمين ، مراجعة وتقديم : محمد حافظ دياب ، المشروع القومى للترجمة (٧٨) المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٨ .
- ١٩ - زكريا (فواد) : اسبينوزا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- ٢٠ - زيناتى (جورج) : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب العربى ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ .

٢١ - ستون (أى . أف) .: محاكمة سقراط ، ترجمة ، نسيم مجلى ، المشروع القومى للترجمة (٣١٦) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

٢٢ - السواح (فراس) : دين الإنسان ، بحث فى ماهية الدين ومنشأ الدافع الدينى ، دار علماء الدين ، دمشق ١٩٩٩ .

٢٣- سى ناصر (محمد علال) : ابن رشد .. العقل والتسامح ، رسالة اليونسكو ، طبعة القاهرة ، العدد ٣٠٤ ديسمبر ١٩٨٦ .

٢٤- صافى (لوى) : العقيدة والسياسة ، سلسلة قضايا الفكر الإسلامى (١١) ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، هيرندن ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة ١٩٩٦ .

٢٥- عبد الله (عصام) : العقيدة المجردة فى الفكر الغربى الحديث ، مركز زايد للتنسيق والمتابعة ، دولة الإمارات العربية المتحدة ، مارس ٢٠٠٢ .

٢٦- عوض (لويس) : ثورة الفكر فى عصر النهضة الأوروبية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

٢٧- فتحنشتين (لودفيج) : رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة : الدكتور عزمى إسلامى ، مراجعة وتقدم : الدكتور زكى نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨ .

٢٨- كاسيرر (أرنست) : الدولة والأسطورة ، ترجمة : د. أحمد حمدى محمود ، مراجعة أحمد خاكى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .

٢٩- كانط (إيمانويل) : نقد العقل المحصن ، ترجمة ، موسى وهبة ، مركز الإنماء القومى ، بيروت ، ١٩٨٩ .

٣٠- أيوانا كوجورادى : التسامح وحدود التسامح الدينى ، مجلة ديوجين، العدد ١٧٦ / ١٢٠ .

- ٣١- لالاند (أندرية) : الموسوعة الفلسفية ، تعريب : خليل احمد خليل ،
تعهدده وأشرف عليه أحمد عويدات ، ثلاث مجلدات ، ط ٢ ، منشورات
عويدات ، بيروت - باريس ، ٢٠٠١ .
- ٣٢- لوك (جون) : رسالة في التسامح ، ترجمة : منى أبو سنة ، تقديم
ومراجعة : مراد وهبة ، المشروع القومي للترجمة (٢٨) ، المجلس
الأعلى للثقافة ط ١ ، ١٩٩٧ .
- ٣٣- ليسنج : تربية الجنس البشرى ، ترجمة وتعليق وتقديم : د. حسن
حنفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ط ١ ، ١٩٧٧ .
- ٣٤- محمود (محمود حميدة) : فلسفة التسامح : دراسة تاريخية معاصرة ،
دار الهانى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .
- ٣٥- مهاجرى (سيد عطاء الله) : التسامح والعنف في الإسلام ، ترجمة :
سالم كريم ، رياض الريس للكتب والنشر ، ط ١ ، بيروت ، ابريل
٢٠٠١ .
- ٣٦- نيكولسون (بيتر) : التسامح كمثال أخلاقى ، دار الساقى -
بيروت ، ١٩٩٢ .
- ٣٧- هابرماس (يورجن) : الإيمان والعلم ، مجلة فكر وفن ، معهد جوته ،
الطبعة العربية ، يناير ٢٠٠٢ .
- ٣٨- هازار (بول) : أزمة الضمير الأوروبي ، ترجمة : جودت عثمان ،
محمد نجيب المستكاوى ، مقدمة طه حسين ، دار الشروق ، ١٩٨٧ .
- ٣٩- وهبة (مراد) : التسامح الثقافى ، أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول
للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية ، مكتبة الانجلو
المصرية ، ١٩٨٧ .
- ٤٠- وهبة (مراد) : ملاك الحقيقة المطلقة ، دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

ثانيا : المراجع الأجنبية

- ١ - Birger A. Pearson & James E. Goehringm edit: The Roots of Egyptian Christianity, Philadelphia, ١٩٨٦
- ٢ - Dodd C.H.: The Parables of the Kingdom, London, ١٩٦١ .
- ٣ - Gilkey (L) : Idea of God Since ١٨٠٠, in the Dictionary of the History of Ideas, ٣vols, New York, ١٩٧٣ .
- ٤ - Goodenough, ward H: Cultural Anthropology and Linguistics. In Dell H. Hymes (ed.), Language in culture and society: A Reader in Linguistic and Anthropology Harper, New York, ١٩٦٤ .
- ٥ - Huntington (S) : "The Clash of Civilization", Foreign Affairs. U.S.A., Summer ١٩٩٣ .
- ٦ - McCarthy (T): The Critical Theory of Jurgen Habermas Hutchinson, London, ١٩٨٨ .
- ٧ - Rawls (J): The Theory of Justice, New york, ١٩٧١ .
- ٨ - Tinder (G) : Tolerance, Toward a New Civility, Amherst: Univ. Of Massachusetts Press, ١٩٧٦ .



الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٩
التسامح فى اللغة العربية	١٥
تاريخية المفهوم	٢١
حدود التسامح	٣٠
الفلسفة والتسامح	٣٩
التسامح والمجتمع المبنى	٤٥
التسامح والقاعدة الذهبية	٥٤
التسامح والتعددية	٦٢
التسامح والعولة	٦٨
الهوامش والمراجع	٧٩



أطلس للتشريع والإنتاج الإعلامي
طبعة خاصة بمكتبة الأسرة



ستظل القراءة هي المظلة الرئيسية
للبناء الروحي والفكري والوجداني
للإنسان، والثقافة هي بكل المقاييس
أفضل استثمار لبناء مجتمع المستقبل
و«ثقافة السلام» هي الضمان الأكيد
لإرساء دعائم الأمن والسلام الاجتماعي،
والتسامح ومكافحة العنف، ونشر العلم
والمحبة والإخاء والديمقراطية،
والتواصل مع الحضارات الأخرى.

سوزanne مبارك

١,٥ جنيه